

Elisabetta Amalfitano

DALLA PARTE DELL'ESSERE UMANO

Il socialismo di Rodolfo Mondolfo



Se oggi tutti sanno chi è Antonio Gramsci, pochi conoscono Antonio Labriola, e pochissimi Rodolfo Mondolfo. Su di lui, infatti, già a partire dagli anni Cinquanta, cala un velo di silenzio che si protrae per tutti gli anni Sessanta, quando l'umanesimo e l'attenzione per gli scritti del giovane Marx sono tacciati, da comunisti e protagonisti del Sessantotto, di ingenuità e romanticismo. Il 'vero' marxismo è quello che colloca al centro l'economico e la struttura storica e sociale. Il protagonista assoluto dell'esperienza biografica e intellettuale di Mondolfo è invece l'essere umano. 'Maestro' di Gramsci, 'teorico' del socialismo di Filippo Turati, 'editore' di Piero Gobetti, Mondolfo è stato nella storia culturale e politica italiana un intellettuale-chiave che ha tentato di superare la contrapposizione tra idealismo e positivismo. Riproporre il suo pensiero, da una parte, significa riscoprire quel marxismo italiano che, radicatosi nell'umanesimo, nel Rinascimento e nel Risorgimento, ha sfidato nel Novecento la tradizione dell'idealismo ed è stato poi sepolto dall'ondata strutturalista francese di Althusser negli anni Sessanta; dall'altra, vuol dire discutere di una possibile 'filosofia' del socialismo del XXI secolo. Un socialismo che, dopo il crollo del comunismo e la crisi del capitalismo, è chiamato a prendere nuove strade affrontando finalmente il tentativo, che Bobbio definiva "gigantesco", di coniugare



uguaglianza e libertà.

«Le gerle»

9

Elisabetta Amalfitano

Dalla parte dell'essere umano Il socialismo di Rodolfo Mondolfo

Prefazione di Bruno Accarino

 L'ASINO D'ORO
EDIZIONI

In copertina:

manifesto del Partito socialista italia
per la festa del primo maggio 1902 (particolare)

© 2012 L'Asino d'oro edizioni s.r.l.

Via Saturnia 14, 00183 Roma

www.lasinodoroedizioni.it

info@lasinodoroedizioni.it

ISBN 978-88-6443-107-9

ISBN ePub 978-88-6443-108-6

ISBN pdf 978-88-6443-109-3

*A tutti quelli che hanno chiuso gli occhi
di fronte alle idee impossibili*

Premessa
di Bruno Accarino

Una vita molto lunga, quella di Rodolfo Mondolfo: a chi ne ricostruisca i lineamenti di pensiero e di militanza intellettuale, essa consente di tenere sotto osservazione parecchie generazioni dell'Italia migliore, ma anche di quella che non reagì con la dovuta prontezza al primo insinuarsi delle ombre che trasformarono il paese in battistrada del totalitarismo europeo.

Coerente ma non ossessivamente immobile, attento anche alle sollecitazioni della cronaca ma mai vittima di superficialità e di improvvisazione nella ricerca di nuovi orientamenti e di nuovi stimoli, Mondolfo attraversa il XX secolo con una partecipazione così intensa da far pensare immediatamente a grandi nomi dell'emigrazione ebraica antinazista, soprattutto tedesca. Da Hannah Arendt a Hans Jonas fino agli esponenti di quella che sarà la scuola di Francoforte, i protagonisti del breve – e per certi versi già condannato al fallimento – tentativo di rinascimento successivo alla Grande guerra furono costretti a portare fuori del continente europeo un groviglio di fermenti intellettuali e di tesori scientifici che non è retorico definire unico e irripetibile. Nel caso di Mondolfo, peraltro, abbiamo a che fare con un protagonista anche di tutta la fase prebellica.

Il libro che il lettore ha sotto gli occhi offre tutte le coordinate per intendere perché alla presenza di Mondolfo nella cultura italiana non sia stata riservata quella continuità di attenzione e di riflessione che sarebbe stata auspicabile. Il marchio che ha pesato sulla ricezione dell'opera di Mondolfo è quello di vetero-umanismo: sordità alle scienze naturali, bagaglio filosofico ottocentesco, pretesa anacronistica di assumere come oggetto i rapporti sociali

nella loro totalità e l'uomo che in essi agisce nella sua interezza. Curiosamente, questo marchio rimase impresso a seguito di quello che sembra un innocuo incidente filologico. Ma Amalfitano non si lascia fuorviare da quella (fin troppo) famosa, ed erronea, traduzione dell'espressione (engelsiana, non marxiana) «umwälzende Praxis» con «prassi che si rovescia». Con la capziosa introduzione, da parte di Gentile, di un passaggio riflessivo (la prassi che *si* rovescia nel soggetto e che dunque a quest'ultimo ritorna), il marxismo sembra trovarsi imbottigliato nell'adesione, anche inconsapevole, all'eredità gentiliana. Ma l'autrice vede bene che, nella condivisione mondolfiana di quell'errore, c'è in gioco molto di più: una unità tra soggetto agente e prassi che era del tutto estranea al modo ingombrante, quasi spettacolare, con cui Gentile aveva indirizzato, alla fine dell'Ottocento, la riflessione su Marx. Mondolfo non ha in mente soluzioni tipiche dell'attualismo gentiliano: ciò che gli preme è che la soggettività non venga appiccicata dall'esterno a quello che Marx avrebbe definito «il movimento reale».

Difficilmente, del resto, una vicenda così ricca e così drammatica, come quella del rapporto tra teoria marxista e movimento operaio organizzato, avrebbe potuto essere deformata e determinata da un sia pur vistoso strafalcione traduttivo. Crederlo significa attribuire alla cultura un potere davvero taumaturgico. In realtà Mondolfo si trova immerso in una costellazione che a nostro avviso trova un punto di grande densità nel 1923, quando Lukács pubblica *Storia e coscienza di classe*. Con un anticipo di almeno un decennio, Mondolfo percepisce ciò che dal libro del filosofo ungherese affiora con chiarezza: si sta consumando, dopo l'offensiva positivista e ben al di là di essa, un divorzio tra marxismo e scienze sociali, tra patrimonio teorico delle classi lavoratrici e grande cultura borghese, che rischia di confinare il marxismo in una condizione di nicchia. Ma un marxismo sospinto in una innocua periferia ha una ridottissima capacità di incidere e perde quella che dovrebbe essere una delle sue prerogative: la critica dell'ideologia. Quando le scienze sociali «borghesi» spiccheranno il volo per consolidare la loro autonomia (anche in

senso accademico e istituzionale), lo faranno senza cercare una seria interlocuzione con il marxismo, e contribuendo così a condannare quest'ultimo a una lunga storia di lacerazioni interne tanto virulente quanto improduttive. E anche quando gli esiti e i percorsi delle scienze sociali mostreranno un volto apertamente conservatore o apologetico, non troveranno più una teoria marxista tanto compatta e al tempo stesso tanto articolata da essere in grado di contrastarli.

Aiutato dai suoi esordi di teoria della conoscenza (non quindi di teoria politica o di filosofia sociale), Mondolfo sente che il fronte di lotta è molto ampio, quasi indominabile: il marxismo è stretto nella tenaglia di positivismo e idealismo. Anche la cultura 'borghese' non vive giorni di chiarezza e di autoconsapevolezza, se è vero che, perduta la battaglia con il montante irrazionalismo vitalistico, lascerà campo libero agli spiriti più selvaggi e non offrirà soverchie resistenze alle raffazzonate teorie che accompagneranno il trionfo dei totalitarismi europei: dal razzismo al determinismo biologistico, dal disprezzo dei diritti al delirio bellicistico.

Ma la cultura delle classi dominanti non ha il problema di una progettualità trasformatrice: si limita a propugnare la conservazione dell'esistente, e quando non ci riesce apre le porte alle potenze dell'irrazionale, purché queste assolvano il medesimo compito di allontanare l'emancipazione degli oppressi. Di tutt'altro calibro è il compito di chi pensa la trasformazione dell'esistente in termini di impresa storico-umana di grande respiro. Ecco perché qualsiasi forma di determinismo materialistico sembra a Mondolfo una risposta inefficace e perdente. Quando Mondolfo apre, anche come traduttore del *Discorso sulle arti e sulle scienze* e del *Discorso sulla disuguaglianza*, il suo fitto dialogo con Rousseau – un autore che è sempre stato, con alterne fortune, nei paraggi del movimento socialista –, non pensa certo alla riabilitazione di un mitico stato di natura e di innocenza che già Rousseau aveva classificato come mai storicamente esistito. Mondolfo, piuttosto, da un lato prepara il terreno alla sua stessa riflessione sull'educazione, dall'altro prende di petto tre temi – libertà, uguaglianza, proprietà – che esigono argomentazioni non affrettate e non raccoglitive. Rousseau non

paventa quelle che oggi sarebbero rubricate con sussiego come «grandi narrazioni»: ciò che paventa, anzi, è l'insinuarsi di idee precostituite che falsificano l'argomentazione. Il caso più evidente è quello della retroproiezione di immagini dello stato civile sullo stato di natura, secondo un movimento di pensiero che a parere di Mondolfo appartiene a Hobbes. Analogamente, Mondolfo diffida della settorializzazione positivista dei linguaggi: non ha paura di «ricominciare da zero», perché fa coincidere la radicalità con il rifiuto di frammentazioni estrinseche e meccaniche.

Come ci ricorda Amalfitano, lo scenario sarà molto diverso quando, in anni a noi più vicini, sarà la scuola dell'avolpiana, e anzitutto lo stesso Galvano Della Volpe, a riprendere il 'problema Rousseau'. Le linee di dibattito sono ormai 'tarate', negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, sul Marx del *Capitale* e non su quello delle opere giovanili. Ma intanto è difficile immaginare, come pezza d'appoggio antideterministica, un riferimento più efficace di Rousseau, 'il filosofo della volontà'.

Non è allora azzardato affermare, ed è merito di Amalfitano ribadirlo a più riprese, che l'incrocio tra il problema educativo e quello del rapporto tra élites e masse pone Mondolfo a contatto con la nostra più stretta, e più irrisolta, attualità politica. Davanti a noi sfilano i protagonisti di una stagione che ha tenuto a battesimo la teoria delle élites: Gaetano Mosca, Robert Michels e Vilfredo Pareto. Ma non è solo questo il punto, giacché quella vicenda non seppe mai risollevarsi da un fondo di mediocrità filosofica che sperperò anche gli spunti passibili di approfondimento. La vera sfida consiste nel rispondere alla massificazione affilando le armi sull'educazione, non da ultimo per non consegnare la massificazione a quel vasto sommovimento di segno populista che cerca, e poi purtroppo talvolta trova, sbocchi autoritari.

A questa sfida non si può però rispondere appellandosi alla fitta rete di suggestioni paidetiche reperibili nella tradizione filosofica. Uno di questi fili, come si è detto, a Mondolfo si era già presentato con Rousseau, e la domestichezza con il pensiero greco fece il resto. L'impegno da assumere trascende però il recinto filosofico-culturale: qui occorre schierarsi di fronte a dinamiche

legislative e istituzionali scottanti, ed ecco quindi Mondolfo scendere in campo sul problema della riforma della scuola. Il progetto gentiliano gli appare per quello che è: un meccanismo di selezione delle classi dirigenti, che per di più abbandona, strada facendo, il primitivo spirito a-confessionale e si sovraccarica di contenuti cattolici. La linea di intransigenza laica scelta da Mondolfo lo mette in attrito perfino con Gramsci e con Salvemini, ma forse, almeno nel caso di Gramsci, il dissidio ha anche altre radici e altre ramificazioni.

A Mondolfo non sfugge, infatti, che il pedagogismo dall'alto, mediato dal partito e non alieno da tratti scopertamente paternalistici, è uno degli ingredienti non accidentali del movimento comunista. Passa anche di qui il confronto con il leninismo e con la rivoluzione d'ottobre. La pur ricchissima esperienza ordinovista ne viene coinvolta: nell'«ordine nuovo», la potenza ordinativa e disciplinatrice del primo termine è superiore alle promesse di novità e di rigenerazione contenute nel secondo. La disciplina di fabbrica sembra configurare la migliore piattaforma preparatoria di uno stadio superiore dei rapporti di classe. Soprattutto, essa sembra risolvere provvidenzialmente l'esigenza di ricomporre i segmenti degli sfruttati, sottraendoli alla frammentazione di poteri arcaici e precapitalistici. Rimangono però alcune domande inquietanti. Plasmare dall'alto le masse? E con quale prospettiva di durata e di radicamento? Anche quando sarà in Argentina, ciò che per molti è un magistero – il pensiero di Gramsci – apparirà a Mondolfo come un patrimonio sempre degno di rispetto, ma mai da condividere in blocco e a scatola chiusa. In verità si ha l'impressione, e probabilmente Amalfitano concorderebbe, almeno rispetto all'autore dei *Quaderni del carcere*, che la distanza non sia poi incolmabile, perché di sicuro anche Gramsci, con la sua giovanile «rivoluzione contro *Il Capitale*», ha alle spalle un lungo travaglio antipositivistico.

È questo lo sfondo politico-culturale che vede comparire un personaggio esuberante e inclassificabile come Georges Sorel. Bergsoniano confesso, citato con favore dal giovane Walter Benjamin in *Per la critica della violenza*, proposto all'editore Laterza

da Benedetto Croce, Sorel ha una prosa scoppiettante e un immaginario trascinante, da polemista consumato. Mondolfo non condivide la sua interpretazione della cesura con il passato e forse sospetta che la spregiudicatezza con cui Sorel chiede sostegno anche ad autori di indirizzo conservatore (da Alexis de Tocqueville a Hippolyte Taine) tradisca una certa nostalgia per una borghesia che non è più battagliera come una volta. A Mondolfo appare inoltre farragginosa la distinzione soreliana tra violenza e forza: dove la prima è in grado di sovvertire realmente i rapporti sociali esistenti e di scrivere una pagina autenticamente nuova, mentre la seconda è soltanto il preludio all'ennesimo mutamento del quadro istituzionale e statuale e all'avvento di un altro potere coattivo e repressivo. Per Sorel la violenza deve trovare accoglienza nel mito, e Mondolfo vede i pericoli insiti in questo orientamento.

Oggi possiamo guardare più lontano anche di Mondolfo ed essere, se possibile, più severi di lui: ciò che a Sorel premeva era la ricomposizione di due identità finora non comunicanti, quella del proletariato e quella della storia. Se il «socialismo parlamentare», invischiato in mille compromessi, egemonizza il proletariato, quest'ultimo non può assolvere al suo compito, che è quello di liberare la storia dalle sue opacità e dalle sue confusioni. Non è la storia al servizio del progetto di autoliberazione del proletariato, ma viceversa: gli uomini concreti sono pedine di una grande trasformazione che, negli auspici di Sorel, genera finalmente chiarezza e spazza via titubanze e passaggi intermedi. Ma Mondolfo, che pure non colse a pieno questo versante del discorso, non avrebbe mai accettato di mettere uomini in carne e ossa al servizio di un'entità numinosa come la storia, e non lo avrebbe fatto proprio perché a dissuaderlo sarebbe stata la sua tensione educativa. Il socialismo non conosce scorciatoie e ogni abbreviazione traumatica del cammino danneggerebbe anzitutto i presunti beneficiari: coloro a cui è indirizzato il messaggio socialista.

È tempo di invitare il lettore a verificare direttamente la rilevanza dei temi che sono sul tappeto. Ma qualcosa ci è forse lecito aggiungere. Usciti dal XX secolo, possiamo oggi chiederci se

alcune delle debolezze della vicenda politica italiana non si siano riprodotte nei decenni successivi alla Seconda guerra mondiale. Vale a dire: dato per acquisito il valore positivo delle due grandi scuole post-belliche – quella cattolico-democristiana e quella comunista –, è lecito interrogarsi sulla fragilità dei presupposti di etica pubblica e di maturità civile che la cultura italiana, anche quella di sinistra, ha saputo, e più spesso non ha saputo, proporre.

Chi scrive appartiene a una generazione politico-intellettuale che in larga misura accettò e fece propria, sbagliando, la frattura tra un Marx umanista, allievo di Hegel ed esponente di primo piano della sinistra hegeliana, e un Marx scienziato, o addirittura, come si disse ancor più drammaticamente, tra un Marx profeta e un Marx analista del modo di produzione capitalistico. Quella frattura fu sanzionata dalla celebre *coupure* (rottura) individuata da Louis Althusser. Ma la posta in palio non era certo la fedeltà ai testi marxiani. Un'immagine più unitaria di Marx – ed è quella che, come ci ricorda Amalfitano, ad avviso di Mondolfo mancò anche a Labriola – avrebbe dato una risposta più efficace a strozzature antiche dello sviluppo economico-sociale italiano senza per questo smarrire la necessaria astrazione teorica: quella che, nell'edificio teorico di Marx, studia le condizioni di trasformazione dei rapporti materiali e di classe. Come testimonia l'intervista a Giacomo Marramao, che qui si legge nel quarto capitolo, nell'itinerario di quella generazione mancarono all'appello – o non furono più disponibili nella 'cassetta degli attrezzi' di uso quotidiano in un pensiero critico – autori che, da Salvemini a Gobetti allo stesso Mondolfo, avrebbero potuto essere preziosi: uomini certamente molto diversi e spesso anche in conflitto tra loro, ma accomunati da una lucidità di sguardo quale forse, più tardi, è stato dato trovare solo in Norberto Bobbio. Perfino Gramsci fu sospinto ai margini del dibattito, nonostante il suo crescente successo internazionale e il credito accumulato in terre, come quelle dell'America Latina, tradizionalmente segnate da conflitti politici aspri e violenti.

Provincialismo esterofilo? Vocazione sotterraneamente scientifica? Difficile individuare le cause del mancato incontro tra la prima generazione intellettuale di formazione non comunista e la

tradizione del marxismo italiano. Forse conviene spostare lo sguardo altrove. Ciò che allora – in una fase, non va dimenticato, di espansione economica – sembrava importante era l'acquisizione di una morfologia del modo di produzione capitalistico che fosse valida al di là delle specificità nazionali. In questo quadro, l'intransigenza classista delle tradizioni teoriche della sinistra italiana appariva insufficiente o assente, mentre molte remore culturali sembravano militare a favore di un progressismo annacquato e tendente alla conciliazione. Per il versante non solo letterario della questione, difficilmente si può sorvolare sulla rilevanza di un libro come *Scrittori e popolo* di Alberto Asor Rosa (1965). Ma ciò di cui allora non ci si accorse è che il compito più difficile consiste nel riguadagnare le sponde del concreto, dei contesti storici determinati, delle forze materiali in campo, dopo averle necessariamente accantonate a favore della pur necessaria costruzione di principi astratti di interpretazione della storia. Assicurati i quali, le concrezioni prima o poi sarebbero affiorate, secondo un modulo di pensiero che sfiorò l'ottimismo religioso. Ben si può dire che il marxismo italiano ai suoi esordi ha compiuto, con difficoltà e con incertezze ma sempre con dignità e passione, il cammino inverso: dal concreto all'astratto. È un'indicazione che ancora oggi non è possibile ignorare.

Introduzione

La prima volta che lessi di Rodolfo Mondolfo era il 1996, quando per la mia tesi di laurea in filosofia della storia studiavo Augusto Del Noce, pensatore cattolico integerrimo, filosoficamente assai ben attrezzato, critico acuto del marxismo. Ero molto lontana da un personaggio che voleva ripristinare la superiorità morale e politica della Chiesa sullo Stato e che nella sua opera più importante, *Il problema dell'ateismo*¹, sosteneva che il grande male dell'epoca moderna e contemporanea fosse l'abbandono del sacro e l'allontanamento da Dio. Ma il mio professore di tesi mi convinse ad accettare la sfida con due motivazioni: la prima era che la sinistra doveva conoscere a fondo il nemico, le sue argomentazioni, il suo linguaggio; la seconda, per me più forte, era che Del Noce nel 1978 aveva scritto un libro dal titolo *Il suicidio della rivoluzione*², in cui adduceva i motivi per cui la filosofia marxista e la prassi comunista erano necessariamente destinate al fallimento storico e politico. Volevo capire su quali basi un cattolico imputava alla sinistra una simile fatalità e, al tempo stesso, da studentessa di sinistra impenitente, non potevo esimermi dal prendere atto di una sconfitta della sinistra che agli inizi degli anni Novanta era davanti agli occhi di tutti.

Mi imbattei così in Rodolfo Mondolfo, personaggio che Del Noce collocava all'origine di quella linea del marxismo italiano detta 'filosofia della prassi' che comprendeva principalmente tre autori – Antonio Labriola, Rodolfo Mondolfo e Antonio Gramsci – e che a detta del filosofo cattolico compiva il grande 'peccato' di sostituire l'uomo a Dio. Per la prima volta venni a conoscenza di una differenza esistente fra il materialismo storico di Marx, il 'socialismo scientifico' e la 'filosofia della prassi'. Il socialismo

scientifico pretendeva di studiare in modo rigoroso e fondato i difetti dell'economia borghese e capitalistica e di prevedere il corso della storia. La società comunista, basata sull'eliminazione della proprietà e sull'uguaglianza tra gli esseri umani, sarebbe sopraggiunta non in maniera naturale o attraverso un'alleanza tra proletariato e padroni – come avrebbero voluto i socialisti utopisti di fine Ottocento –, ma con l'abbattimento rivoluzionario e violento del modo di produzione capitalistico. La filosofia della prassi, invece, attuava un cambiamento di prospettiva rispetto al marxismo ortodosso e al centro collocava l'uomo con la sua coscienza. Non si doveva cambiare la struttura economica per rivoluzionare le coscienze degli uomini, ma occorreva rivoluzionare gli individui per poi modificare la società, la storia e il mondo. La dialettica, la legge che regolava il movimento delle cose nella realtà, non procedeva più principalmente dalle strutture (economia) alle sovrastrutture (coscienze), ma dava luogo a un movimento reciproco fra uomo e mondo, e partendo dal soggetto ritornava sul mondo e viceversa. Mondolfo era colui che in Italia, nel 1909, aveva introdotto l'espressione «prassi che si rovescia», dove la particella riflessiva 'si' stava proprio a indicare l'influsso reciproco fra uomo e ambiente. Così diventava centrale il concetto di 'trasformazione': gli individui potevano e dovevano, attraverso la prassi, trasformare se stessi per poi trasformare il mondo, in una dialettica infinita. Questo non convinceva affatto il filosofo Del Noce: l'allontanamento da Dio stava diventando un destino inesorabile dell'umanità. Ma convinceva tantissimo me. Fu così che, molti anni dopo, durante il dottorato decisi di proseguire il discorso lasciato in sospeso anni prima. E il mio progetto di ricerca si incentrò sull'umanesimo di Rodolfo Mondolfo che divenne tesi di dottorato.

Questo libro proviene quindi da molto lontano: sedici anni in cui, è il caso di dire, sono successe molte cose nella realtà storica e sociale che ci circonda. Se negli anni Novanta la tradizione filosofica, storica e politica della sinistra si trovava di fronte a una svolta determinata dal crollo del Muro di Berlino che imponeva all'Europa intera di ripensare il proprio passato, le proprie risposte, gli antichi maestri e i grandi ideali, nel nuovo secolo la crisi a

sinistra è profonda più che mai e, contemporaneamente, assistiamo alla crisi del sistema economico e culturale a essa antagonista: il liberismo. Una cosa oggi è certa: se i regimi dell'ex Unione Sovietica hanno mostrato il loro volto totalitario negando agli uomini gran parte dei diritti fondamentali, anche il liberismo e la logica di mercato, portando alla bancarotta i paesi ricchi del globo, hanno oppresso gran parte della popolazione sotto il giogo della disoccupazione, della povertà e dell'angoscia del futuro. Parallelamente alla disgregazione economica si affianca poi, soprattutto nel nostro paese, la dissoluzione politica: il sistema dei partiti sta vivendo una crisi ben più profonda di quella conseguente alla Tangentopoli degli anni Novanta e al sistema di corruzione che i giudici smascherarono. Nel 2012 è quindi forte l'esigenza di ricollocare l'uomo al centro del vivere sociale, economico, politico e culturale. Oggi più che mai l'umanesimo di Mondolfo torna di attualità: per ridisegnare una strada che riporti la politica, l'economia, la cultura 'dalla parte dell'essere umano'.

Si attua quindi una scelta all'interno della vastità della produzione filosofica di Mondolfo che, nel lunghissimo arco dei 99 anni della sua vita, è stato un grandissimo conoscitore e un fine traduttore dei filosofi greci antichi e dei filosofi della tradizione moderna italiana e non. Nonostante tutta la sua produzione abbia una coerenza interna saldissima ho deciso di privilegiare gli scritti politici, in particolare quelli prodotti in Italia dal 1909 al 1938. Mondolfo, di famiglia ebraica, nel 1939 è costretto a emigrare in Argentina a causa delle leggi razziali fasciste e da lì proseguirà la sua produzione letteraria fino alla morte. Ho scelto comunque di soffermarmi sugli scritti italiani, perché ritengo che il suo pensiero sia contenuto già tutto in quegli anni e che in Sudamerica egli riprenda, affini e approfondisca temi e problematiche già impostate in Italia. Anche in questo caso la mia lente di ingrandimento è una lente politica.

Questa scelta mi è apparsa lecita prima di tutto perché Mondolfo prende sul serio lo studio dell'opera di Marx e dà un contributo originale al marxismo italiano. In secondo luogo, perché si può dire con forza che la sua filosofia fosse ben lungi dall'essere

astratta e lontana dal piano dei fatti, anzi l'autore la concepiva come un programma di battaglia da svolgere sul terreno della prassi. Anche quando in Italia vinse il fascismo, si dedicò agli studi di filosofia classica, mettendo da parte quelli sul marxismo, non per fuggire dal presente, ma per mantenere la propria libertà intellettuale, per comprendere meglio il presente con l'aiuto del passato e prendere le distanze così da migliorare la messa a fuoco dell'attualità.

Una terza e ultima ragione è che l'interpretazione mondolfiana mi è parsa da un lato restituire dignità e solidità teorica al marxismo italiano, dall'altro idonea a costituire l'occasione per discutere di una possibile 'filosofia' del socialismo del XXI secolo. Un socialismo che oggi più che mai è chiamato ad affrontare il tentativo, che Bobbio definiva «gigantesco», di coniugare l'uguaglianza e la libertà³.

La dignità umana è il filo rosso, lo scopo di tutto l'impianto teorico dell'autore, lo sfondo e il limite da non perdere mai di vista. In quest'ottica egli coniuga il suo socialismo che, se perde l'uomo, immediatamente smarrisce il proprio senso. Dignità umana in Mondolfo significa principalmente: uguaglianza formale e sostanziale tra gli esseri umani; libertà di realizzare se stessi senza ledere gli altri; costruzione della propria identità di individuo pensante, intellettualmente autonomo. Ho cercato di tenere ben stretto il capo di questo filo per far emergere lungo tutti e quattro i capitoli del volume il protagonista assoluto di questa ricerca: l'essere umano.

I titoli dei primi tre capitoli sono espressioni utilizzate spesso da Mondolfo. Con la prima, «Occorre al socialismo la sua filosofia», ho voluto intitolare il capitolo che mostra fin da subito come il professore avesse ben chiaro quale fosse il problema del socialismo ai primi del Novecento in Italia: la mancanza di una base teorica, di una filosofia che rendesse la prassi del Partito socialista concreta ed efficace. Mondolfo dirige immediatamente la ricerca di questa piattaforma verso il marxismo perché egli ha bisogno di una filosofia che contenga un'idea precisa di essere umano: ateo, sociale, in grado di trasformarsi. Una volta individuato il principale

problema e delineato l'orizzonte entro cui muovere la prassi politica, il filosofo sente viva l'esigenza di impostare una nuova concezione antropologica, alternativa non solo al pensiero cristiano, ma anche al pensiero razionale che ha spaccato in due l'uomo.

Si spiega così il titolo del secondo capitolo, «*Rendez l'homme un!*» (Rendete uno l'uomo!), preso a prestito da Jean-Jacques Rousseau. L'umanesimo non è ancora completato con il solo marxismo: occorre anche il filosofo francese, con i suoi studi sulla coscienza e sul sentimento, per combattere il razionalismo cartesiano e hobbesiano, che ha imposto il controllo della ragione su passioni, corpo e sentimenti dell'uomo. Fondamentali sono in questo secondo capitolo gli studi sulla scuola, da me vissuti in maniera particolarmente sentita. Come insegnante di storia e filosofia nella scuola secondaria superiore, leggere i dibattiti dei primi del Novecento sulla scuola è stata un'esperienza al tempo stesso frustrante ed entusiasmante. Frustrante perché dal 1903 nella scuola italiana per certi aspetti niente sembra cambiato: allora come ora si discuteva di 'classi pollaio' (con 30-40 alunni), di strutture fatiscenti, di stipendi bassissimi, di esigenza di modificare i programmi, di bisogno di escogitare nuove modalità di insegnare la storia e la filosofia ai ragazzi, della necessità o meno della religione cattolica nella scuola, dei rapporti tra scuola pubblica e scuola privata. Entusiasmante è invece leggere di scontri accesi, di convegni a cui partecipavano professori giunti da ogni dove e di problematiche così chiaramente messe a fuoco: in un qualche tempo anche in Italia la scuola è stata un problema sentito come urgente da tutte le forze politiche e sociali del paese.

La nuova concezione antropologica permette a Mondolfo, anche lui per alcuni anni professore nei licei, di essere un membro attivo della Federazione nazionale degli insegnanti medi fondata a Siena nel 1902 e di partecipare ai dibattiti con articoli su "Critica Sociale" e con interventi a convegni. Non solo, ma essa gli consente di avere le idee chiare su un nodo che nel primo ventennio del Novecento è molto sentito tra gli intellettuali e i politici europei: il rapporto tra massa ed élites al potere. Mondolfo assegna fiducia e

capacità autodirettive ai gruppi e alle collettività; senza questa fiducia egli crede che il valore democratico sia compromesso in partenza. E su questo punto si inserisce il confronto-scontro con Antonio Gramsci, prima giovane studente all'Università di Torino – dove forse segue il corso di filosofia tenuto da Mondolfo nel 1913-14 –, poi direttore del settimanale "L'Ordine Nuovo" e infine segretario del Partito comunista fino all'arresto da parte dei fascisti nel 1926. Ho voluto dedicare un certo spazio ai rapporti tra Mondolfo e Gramsci e tra Mondolfo e Piero Gobetti, non solo perché indicativi di modi diversi di considerare i fatti d'Italia e di Russia tra il 1917 e il 1921, ma anche perché pochi sanno che Mondolfo fu il 'maestro', se non reale almeno ideale, di Gramsci e fu colui che permise a Gobetti di pubblicare nel 1924 il suo *La Rivoluzione Liberale*.

Il terzo capitolo, «*Il problema di rinnovamento sociale è un problema di rinnovamento psicologico*», colloca Mondolfo a tu per tu con i fatti della rivoluzione bolscevica. Già nel 1919 egli prende le distanze dal leninismo e lo definisce «non marxismo». La rivoluzione bolscevica diventa l'occasione di analizzare quando le condizioni siano opportune per attuare una rivoluzione. Affinché quest'ultima sia vincente e duratura è necessario rivolgersi alla psicologia degli uomini, altrimenti, se essi non avranno compreso fino in fondo i motivi del cambiamento, saranno pronti a consegnarsi a un nuovo padrone. Risulta fondamentale in questo capitolo il 'socialismo non violento' di Mondolfo e la distinzione concettuale che egli propone tra 'forza' e 'violenza': la prima rimanda a una resistenza interna del singolo che riesce a resistere all'oppressione esterna e dunque è positiva; la seconda invece è un atto autoritario di coercizione esercitato su qualcuno. In ogni caso le rivoluzioni più grandi e profonde, secondo Mondolfo, avvengono molte volte in maniera silenziosa e nascosta. Il suo estremismo fa sì che egli abbia sempre a cuore la dignità degli esseri umani e che giudichi violento qualsiasi atto o pensiero che neghi tale dignità. La radicalità dell'umanesimo viene proposta attraverso la mitezza delle riforme, la concezione gradualista della storia che considera vero rivoluzionario non tanto colui che fa *tabula rasa* del passato, ma colui che, dopo averlo compreso, lo supera. Nel 1968, quando i

carri armati sovietici entrano in Cecoslovacchia, soffocando la primavera di Praga, Mondolfo pubblica dall'Argentina il suo secondo volume fondamentale: *Umanismo di Marx*. Il 'ritorno all'uomo' appare ora quanto mai provocatorio: l'Europa pare infatti schiacciata tra il totalitarismo sovietico e il Sessantotto dei giovani ribelli che esaltano lo strutturalismo francese di Althusser per un recupero della scientificità e del determinismo marxista, contrariamente agli scritti giovanili umanisti di Marx. Ancora una volta il monito di Mondolfo è netto e preciso: occorre collocarsi 'dalla parte dell'essere umano'. L'ondata strutturalista ha però il sopravvento e il suo umanismo appare ingenuo, romantico, poco scientifico. Se negli anni Cinquanta Togliatti aveva diretto la pubblicazione degli scritti di Gramsci e nobilitato il pensatore sardo a maestro di riferimento per la «via italiana al socialismo» – appoggiando la destalinizzazione avviata da Chruščëv, per una strategia politica riformista che mettesse da parte l'attività rivoluzionaria –, nel progetto di Togliatti non ci fu traccia di Mondolfo. È vero che questi non fu mai comunista, ma è anche vero che si deve a lui se la sinistra in Italia conobbe a fondo i testi di Marx. Oggi tutti sanno chi è Gramsci, pochi chi è Antonio Labriola, e quasi nessuno ha mai sentito il nome del filosofo di Senigallia. Una coltre spessa di oblio e di silenzio è calata su Mondolfo. E non vale portare a giustificazione la sua lontananza in Argentina, perché *Umanismo di Marx* è un chiaro esempio del fatto che il filosofo, se pur da Oltreoceano, aveva sempre continuato a dialogare con i fatti europei. Non solo: l'opera veniva pubblicata con una Prefazione di Norberto Bobbio, uno dei massimi esponenti dell'*intelligenza* italiana, ma anch'egli riduceva l'umanesimo mondolfiano a uno «storicismo umanistico». Se da un lato non si può fare a meno di sottolineare un eccesso di 'ragionevolezza' nella posizione di Mondolfo, dall'altro ridurre la sua intera ricerca all'individuazione di un punto mediano fra gli opposti significa non restituire la complessità di un travaglio filosofico e politico che, per tutto il Novecento, ha tentato di superare l'alternativa tra positivismo da un lato e idealismo dall'altro. Ricollocando al centro l'essere umano egli ha cercato di dimostrare la limitatezza sia del positivismo e del

materialismo, che hanno appiattito l'individuo ai fatti economici in un determinismo che svuotava di senso la storia, sia delle posizioni idealiste e soggettiviste, che rendevano l'uomo spirito e volontà, del tutto sganciato dalla realtà materiale. In quest'ottica collocarsi dalla parte dell'uomo significava collocarsi nel rapporto tra uomo e uomo e nella dialettica uomo-ambiente. Certo è che egli resta ancorato a una concezione di 'natura umana' fortemente marxista, anche se corretta con Feuerbach, Rousseau e con lo studio degli autori appartenenti alla tradizione della filosofia moderna italiana: Leonardo, Bruno, Galilei, Vico. Questi erano gli strumenti che aveva per proporre un individuo non scisso tra mano e intelletto, tra coscienza e corpo.

Nel quarto capitolo, *L'umanesimo nella sinistra del XXI secolo*, attraverso le interviste a quattro noti intellettuali italiani, ho tentato di calare nella realtà culturale presente la ricerca di Mondolfo sottolineandone i limiti, ma soprattutto gli aspetti che possono essere sviluppati per un socialismo del XXI secolo. Un filosofo, un sociologo, uno storico-politico e uno psichiatra criticano, rielaborano e approfondiscono idee, categorie, concetti che possono oggi essere ripresi e declinati per leggere, e magari modificare, la contemporaneità. Se il limite dell'umanesimo mondolfiano, come ben ci dicono Marramao e Pellicani, è di essere ancora troppo ottocentesco, legato a uno storicismo che non è più sufficiente per definire lo statuto di essere umano e la sua posizione nel mondo e nella natura, oggi è possibile proporre, attraverso la teoria di Massimo Fagioli, un 'umanesimo scientifico' che definisce l'uomo a partire dalle nuove scoperte, in particolare in ambito biologico⁴, fisico⁵ e psichiatrico⁶: al momento della nascita la luce giunge al cervello attraverso la retina e attiva la sostanza cerebrale; il neonato annulla il mondo circostante e forma un'idea-immagine che costituisce la matrice del pensiero; un pensiero che quindi non si configura più come spirito (essendo trasformazione dal biologico), né come secrezione del cervello, né come ragione o linguaggio. Lo psichico è ciò che caratterizza tutti gli esseri umani che sono uguali alla nascita.

Il socialismo del XXI secolo può quindi superare l'alternativa

tra positivismo e idealismo, tra razionalismo e pensiero religioso e, rivendicando uguaglianza, libertà, ateismo e possibilità di trasformazione, schierarsi una volta per tutte dalla parte dell'essere umano. Forse così diventa possibile rispondere alla domanda di Giuseppe Tamburrano che, durante la nostra intervista, ci ha chiesto: «Perché voi giovani non ridate vita a un moderno socialismo di cui questo mondo – nella crisi del capitalismo – ha tanto bisogno?».

Firenze, aprile-maggio 2012

Note

¹ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964.↵

² A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.↵

³ «L'eguaglianza a spese della libertà: un problema gigantesco cui nessuna delle grandirivoluzioni, né quelle liberali, né quelle socialiste, ha saputo sinora dare una risposta»; N. Bobbio, *Mondolfo e la rivoluzione russa*, in E. Garin et al., *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, La nuova Italia, Firenze 1979, p.224.↵

⁴ Cfr. M.G. Gatti, *Leggere la biologia e la vita umana*, in "Il sogno della farfalla", 2, 2008, pp. 5-9.↵

⁵ Per la scoperta dei fisici e dei fisico-chimici dell'Università di Bologna e del Politecnico di Milano, che hanno realizzato l'esperimento che mostra il momento in cui un fotone, la particella elementare di cui è fatta la luce, colpisce la retina dell'occhio innescando la reazione foto-chimica che dà origine alla visione, si legga l'articolo di D. Polli et al. , *Conical intersection dynamics of the primary photoisomerization event in vision*, in "Nature", 467, 23 settembre 2010, pp. 440-443.↵

⁶ M. Fagioli, *Istinto di morte e conoscenza* (1972), L'Asino d'oro edizioni, Roma 2010.↵

Capitolo primo

«Occorre al socialismo la sua filosofia»

Il marxismo come base teorica della politica socialista

1.1 Alcune note biografiche

Per avere un'idea della complessità della vita e del pensiero di Rodolfo Mondolfo, basta disegnare con la mente un arco temporale di 99 anni e considerare le date che delimitano tale semicirconferenza. Mondolfo nasce a Senigallia nel 1877. Sette anni dopo la Breccia di Porta Pia e la conclusione del processo di unificazione italiano, che aveva sottratto Roma al potere del papa, e un anno dopo la salita al governo della sinistra storica di Agostino Depretis. Mondolfo muore a Buenos Aires nel 1976. Sei anni dopo la sigla del nuovo Statuto dei lavoratori, due anni dal varo della legge sull'aborto e due anni dopo la vittoria del referendum sul divorzio.

L'arco della sua vita non solo contiene quasi un secolo di cambiamenti storici, politici, civili e culturali, ma attraversa anche l'oceano, per giungere in America sulla scia di quei viaggi della speranza che hanno contraddistinto gli italiani degli anni Cinquanta-Sessanta. Il nostro viaggiatore, però, sarà spinto verso il Nuovo Mondo non da necessità materiali, alla ricerca di lavoro e di pane per i propri figli, ma dalla violenza che ha caratterizzato il suo secolo. Nel 1938 il fascismo promulga le leggi razziali e Mondolfo, nato in una famiglia benestante di commercianti ebrei, nel maggio del 1939 è costretto alla fuga a bordo di una nave con la moglie Augusta e due dei suoi tre figli. Come un clandestino, viene accompagnato alla stazione di Milano da pochi amici intimi e poi al porto di Genova dove si imbarca su *Il Conte Grande*¹. «A salutare Mondolfo e i suoi famigliari convennero a Genova, oltre il fratello

Ugo Guido e la moglie, la signora Lavinia, alcuni parenti e numerose personalità della politica»².

Nonostante fosse già un noto professore all'Università di Bologna, dove riempiva le aule di giovani accorsi a sentire il suo eloquio fluido, pacato, ricco di dotte citazioni dal greco, dal latino e dal tedesco, il più fine conoscitore del marxismo italiano³ è costretto all'esilio.

Le lezioni universitarie di Mondolfo suscitavano l'ammirazione dei frequentatori, per chiarezza, per precisione e per abbondanza di documentazione. Per ogni lezione predisponeva accurati appunti, scritti in caratteri diversi, la cui diversità indicava la maggiore o minore importanza che l'argomento doveva avere nel corso della lezione⁴.

Ogni anno Mondolfo cambiava argomento per i suoi corsi e mai ne ripeteva uno già affrontato. «Era un modo per imporre anche a se stesso un continuo lavoro per nuove ricerche e per nuovi studi»⁵.

L'amico Enrico Bassi ricorda così il momento della sua partenza:

Ora, mentre noi eravamo raccolti nel dolore di vedere partire in esilio un così bravo e buono amico, improvvisamente udimmo il suono di inni e marce che salutavano un membro della famiglia di Mussolini [...]. È dunque proprio vero che in questo nostro paese zingaresco non vi è dramma senza farsa⁶.

E anche se Mondolfo stava collaborando alla stesura dell'*Enciclopedia Treccani* diretta da Giovanni Gentile, questi non intercesse per lui con Benito Mussolini. Dal 1925 al 1938 vi è una fitta corrispondenza tra i due intellettuali composta di lettere, biglietti e cartoline in cui Gentile chiede al professore la stesura di voci assai importanti⁷, detta i tempi di consegna, si lamenta dei suoi ritardi, gli chiede di collaborare alla rivista "Giornale critico della filosofia italiana"⁸. Il tono di Gentile è molto formale, anche se utilizza sempre il 'tu', e perentorio, ma non leggiamo di interventi censori su quanto scritto dal filosofo di Senigallia. Da una lettera di Ugo Spirito, redattore dell'*Enciclopedia*, a Mondolfo capiamo però che una qualche forma di censura c'era. Non sappiamo se derivasse

da esigenze editoriali di uniformità degli scritti o da altro, perché non abbiamo la lettera di Mondolfo in cui si lamentava «delle lievi modificazioni apportate al Suo articolo», «ma purtroppo [continua Ugo Spirito] è necessario qualche volta procedere a questi ritocchi per adeguare la trattazione all'indole dell'Enciclopedia». Prosegue Spirito: «Quanto al Suo articolo, in particolare, posso assicurarle che le modificazioni furono sottoposte all'attenzione di Gentile, il quale le approvò e le giudicò tali da non alterare il Suo pensiero»⁹. Che cosa significasse «adeguare la trattazione all'indole dell'Enciclopedia» possiamo immaginarlo, ma non asserirlo con certezza.

In ogni caso lo scambio epistolare fra Mondolfo e Gentile si chiude drammaticamente con la lettera di quest'ultimo del 26 ottobre 1938: «Ho pensato a te in questi giorni sperando che tu fossi rientrato in <qualcuna> delle categorie previste di 'non discriminati', poiché mi pare di ricordare che almeno tuo fratello Ugo Guido ha fatto la guerra e con onore»¹⁰.

Un mese dopo il Consiglio dei ministri approverà le leggi razziali, Mondolfo partirà per l'Argentina e non farà più ritorno nella sua terra, tranne che per alcuni sporadici interventi a convegni, conferenze e lezioni universitarie tenute in suo onore.

Mondolfo, come ci ricorda la lettera di Gentile, aveva un fratello: Ugo Guido, di soli due anni più grande, che fu per lui un punto di riferimento. Ugo Guido gli infuse la passione per la politica, per le battaglie a difesa degli ultimi e dei diseredati, ma Rodolfo conservò sempre uno sguardo da intellettuale che diversamente dal fratello maggiore non gli fece mai assumere un ruolo all'interno del Partito socialista italiano. Alla poltrona del politico, Rodolfo preferì quella del professore.

Amanti del mare, i due fratelli passavano insieme le estati nella villa di Senigallia e al turista curioso di passaggio che avesse chiesto chi fossero i due che facevano gare di nuoto a largo, gli abitanti della cittadina marchigiana avrebbero risposto: «Chi? Quei due, là in fondo? Uno è lo storico, Ugo Guido, l'altro il filosofo, Rodolfo!»¹¹. Prassi e concretezza dello storico-politico, teoria e astrazione del filosofo. Rodolfo per tutta la vita cercò il modo per

tenere uniti i due lati, per fondere quelle due anime che contraddistinsero non solo la sua esistenza, ma anche il suo pensiero, conferendogli originalità nel panorama italiano. Un panorama che, ai primi del Novecento, si andava stagliando in maniera composita e variegata per dare al nostro paese quella struttura che, per certi versi, lo caratterizza ancora oggi.

1.1.1 Gli anni della formazione: Firenze e Padova

Dopo il liceo Mondolfo approda a Firenze, dove il fratello Ugo Guido si trovava temporaneamente per poi andare a Siena a conseguire la seconda laurea in legge. Rodolfo si laureerà in filosofia a Firenze nel 1899, con una tesi su Condillac e il sensismo (dal titolo *Contributo alla storia della teoria dell'associazione*) con il professor Felice Tocco, che aveva curato la pubblicazione delle opere latine di Giordano Bruno. Parallelamente agli studi filosofici segue con interesse il dibattito tra le file dei giovani socialisti fiorentini riunitisi a casa di Ernesta Bittanti, futura moglie di Cesare Battisti, in via Lungo il Mugnone ¹¹¹². Rodolfo si era iscritto nel 1895 al Partito socialista – lo stesso anno dell'iscrizione alla Facoltà di filosofia –, ma ancora i suoi interessi erano prettamente filosofici. La tesi su Condillac è un'occasione per affrontare il tema della coscienza e dei suoi processi di apprendimento. Mondolfo è contro l'idea della coscienza come «tavoletta di cera» su cui imprimere le idee, e ritiene il processo cognitivo un'attività dell'intelletto e dell'animo dell'individuo, che elabora i dati provenienti dalla realtà. In piena epoca positivista Mondolfo dedica i suoi primi due scritti post-laurea, pubblicati su una rivista di psichiatria¹³, al tema del genio e della malattia mentale. Assistiamo a un primo tentativo da parte del giovane studente di filosofia di uscire dalle strette del positivismo e dall'idea di un pensiero inteso come esclusiva 'secrezione del cervello'. Studiando la genesi della pazzia di Torquato Tasso, Mondolfo ne individua tre cause: l'eredità, l'età dei genitori e le condizioni della madre durante la gestazione; a esse vanno anche aggiunte le circostanze esteriori, le malattie subite e

l'esaurimento nervoso di cui soffrì lo scrittore. Il padre di Tasso – nota il giovane Mondolfo – fu un paranoico con tendenze al misticismo e mescolava pensieri di umiltà con deliri di grandezza. Negli stessi anni in cui Cesare Lombroso elabora la sua concezione della malattia mentale come tara genetica e morfologica, Mondolfo pone al centro il fatto psichico e alle cause genetiche affianca motivi derivati dal rapporto con i genitori, dall'ambiente esterno e dall'indole degli individui: «La conoscenza dell'indole degli autori, dell'anima loro e delle sue malattie può essere ed è utile, e direi quasi necessaria, al retto e compiuto intendimento dell'opera loro»¹⁴.

Dopo Tocco un altro importante maestro di Mondolfo è a Padova Ardigò, professore all'Università di quella città che, nonostante il suo positivismo, pone come prima conoscenza e prima certezza dell'individuo la coscienza di stare percependo qualcosa. Ardigò introduce come originario il fatto psichico che racchiude al tempo stesso la coscienza di sé e quella di qualcosa fuori di sé. In tale atto primario della coscienza il soggetto che percepisce e l'oggetto percepito coincidono (e Ardigò chiama questo tutt'uno «indistinto psicofisico»), ma tale coincidenza non significa che il mondo circostante venga ridotto al soggetto poiché ogni fatto, ogni oggetto, ogni dato, ci porta oltre se stesso, alla realtà circostante il nostro pensiero¹⁵. Mentre il dualismo cartesiano sanciva una scissione tra realtà mentale e realtà corporea non riuscendo poi a spiegare come si uscisse dal *cogito*, dal pensiero, se non attraverso l'intervento divino che garantiva l'esistenza degli altri esseri viventi, per Ardigò occorre ritrovare l'unità tra coscienza e mondo perché è questa unità che permette di dire al tempo stesso che esistono l'io che percepisce e l'oggetto percepito.

Perciò Ardigò non cerca la spiegazione dell'esperienza in un *primo* anello della catena delle cause, convertito in assoluto (com'era la *sostanza* o la *causa sui* di Spinoza), e si oppone a Spencer che collocava quest'assoluto alle radici di ogni altra realtà, dichiarandolo *inconoscibile*¹⁶.

L'«indistinto psicofisico» di Ardigò rappresenta quell'unione originaria che scardina qualsiasi scissione tra soggetto e oggetto.

Scissione che né gli empiristi à la Hobbes, né gli idealisti à la Berkeley hanno superato: i primi hanno affermato che esisteva solo la realtà esterna e percepibile, i secondi hanno ridotto il mondo intero a percezione del soggetto. Il realismo di Ardigò si colloca sulla linea di Condillac e di Diderot che avevano cercato di rispondere al problema introducendo la sensazione, che nasce dall'incontro tra il soggetto e l'oggetto. Ecco perché Mondolfo si laurea con una tesi su Condillac: per rigettare il razionalismo dualista cartesiano che aveva fondato tutta la conoscenza sulla messa in dubbio dell'esperienza sensibile. Con Condillac la sensazione cessa di essere dubitabile e può dirsi «assolutamente certa» ed è invece il dualismo, la scissione, che vanno spiegati: «L'antinomia che dualismo, materialismo e idealismo implicano come presupposto, è invece per il realismo ardigoiano non un dato, ma un risultato, e, come tale, un problema da spiegare»¹⁷.

E il problema è il seguente: «come possa l'esperienza giungere a presentarsi quale materia e spirito, cosa e pensiero; ossia come dalla sua unità si svolga la dualità ed antinomia, alla quale la conoscenza riflessa perviene»¹⁸.

Lo spirito (il soggetto) e la materia (l'oggetto) sono dunque indistinte nella coscienza, come i due lati di un panno; la loro divisione avviene dopo, al momento dell'atto conoscitivo che riflette sull'uno e sull'altro. Come direbbe Hume è la filosofia che separa la coscienza e l'oggetto conosciuto, ma per l'uomo comune l'oggetto è quello percepito dalla propria coscienza.

Attraverso il fatto psichico di Ardigò, Mondolfo tenta di superare le ambiguità e le seduzioni di positivismo e idealismo¹⁹ che, ancora una volta, vedono soltanto un lato della complessa esperienza che è racchiusa nell'atto di porsi in relazione con il mondo e con gli altri nostri simili. Mondolfo è alla ricerca di qualcosa che superi la scissione fra soggetto e oggetto, qualcosa che racchiuda in sé l'elemento spirituale e quello materiale. Vedremo più avanti come la ricerca di questa unità sia presente anche nella concezione pedagogica di Mondolfo, oltre che essere centrale nella sua visione politica. Ma è bene, prima di addentrarsi nella lettura che del marxismo dà Mondolfo, considerare come e quando

giungono in Italia i testi di Marx, in che modo siano recepiti ed elaborati e su quale terreno storico-culturale essi si innestino.

1.2 Nascita e sviluppo del marxismo in Italia fra Ottocento e Novecento

Agli inizi del Novecento in Italia, e nel resto d'Europa, si assiste a un cambiamento radicale del clima politico-culturale. L'ingenuo positivismo, che aveva caratterizzato il socialismo formatosi nel Nord Italia, durante la seconda metà dell'Ottocento, non è più sufficiente a interpretare umori ed esigenze di una realtà sempre più variegata e complessa. Al socialismo settentrionale 'dei professori', raccolti a Lodi intorno al giornale "La Plebe" di Enrico Bignami, si viene sostituendo un partito che, nato a Genova nel 1892 e guidato da Filippo Turati – succeduto al romagnolo Andrea Costa –, si trova a dover fare i conti con un movimento operaio sempre più ampio. Il socialismo positivista era ancora troppo intellettuale e incapace di cogliere le esigenze di una classe operaia che si andava formando immediatamente dopo l'Unità d'Italia.

Prima la destra storica (1864-75), poi la sinistra di Depretis (1876-96) vedono la politica del neonato paese alle prese con i problemi conseguenti al processo di unificazione: l'estrema diversità di uno stivale troppo lungo per garantire omogeneità culturale, politica, economica, linguistica; il forte tasso di analfabetismo, soprattutto nel Meridione; i rapporti con la Chiesa, che ingoia con amarezza la perdita dei suoi territori e del potere temporale; il tentativo di portare l'economia del paese al pari delle altre nazioni europee. Sarà soltanto nel primo decennio del Novecento che l'Italia giolittiana vedrà, almeno a Nord della penisola, quello sviluppo industriale che in gran parte dell'Europa era già stato avviato a partire dalla metà dell'Ottocento. L'industrializzazione comporta un allargamento dello spazio politico: le masse reclamano diritti e pretendono di partecipare alla vita pubblica. Entra in crisi anche il modello scolastico imposto dalla legge Casati (1859) – che aveva sancito l'obbligo e la gratuità

del primo biennio della scuola elementare (fino ai 7 anni) – e si fa urgente l'esigenza di estendere l'istruzione obbligatoria, di colmare il divario Nord-Sud rispetto alla questione dell'analfabetismo, e di ripensare la formazione degli alunni in una direzione più tecnica e specialistica. Più il suffragio chiede di essere allargato più è necessario che gli individui siano in grado, almeno, di leggere e scrivere. Il dibattito fra esponenti del partito, intellettuali e uomini di governo si fa acceso su tutti i fronti: politico, educativo, morale.

Volendo fissare una data d'ingresso del marxismo in Italia potremmo indicare il 1889, l'anno della Seconda internazionale socialista. È infatti dopo questa assise, dopo la rottura tra Kautsky e Bernstein, cioè tra ortodossi marxisti e riformisti, che cominciano ad arrivare in Italia esuli dai quei paesi che avevano conosciuto il vento della ribellione. Anarchici russi, reduci dagli attentati antizaristi; tedeschi provenienti dalla sediziosa Svizzera; francesi, memori degli antichi fasti rivoluzionari, fanno tappa o si stabiliscono nel nostro paese, dove motivi socialisti si mescolano agli afflatti risorgimentali, alla radicalità di certo anarchismo e al positivismo del razionalismo repubblicano. La miscela che si crea è originale; certo è che l'anticlericalismo e il laicismo sono contrassegni precisi di un movimento di idee che ancora resta provinciale e ristretto, a causa soprattutto del fatto che poche sono le traduzioni che circolano delle opere straniere. In questo clima appena descritto, e per la precisione nel 1899, giungono in Italia a opera del professor Ciccotti le opere giovanili di Marx²⁰. Il 1899 è quindi una data importante: per la prima volta studiosi e politici possono leggere le opere del giovane Marx in italiano. Il dibattito culturale e politico tra le file del giovane socialismo italiano si fa allora più acceso e si innalza dalle sfere della prassi e della strategia politica alle vette culturali e intellettuali.

Il socialismo italiano vive poi un periodo di travagli e di crisi profonda, sia dal punto di vista pratico, poiché deve escogitare nuove strategie per raccogliere più elettori, sia dal punto di vista teorico, perché risente del lungo dibattito innescato dalla lettura crociana del marxismo. Benedetto Croce aveva sancito la fine del marxismo come filosofia, liquidandolo come un mero strumento di

interpretazione storiografica. Nel *Carteggio* con Gentile concludeva così: «penso di riunire i miei vari scritti sul marxismo, aggiungendovi un paio di articoli su punti difficili dell'economia marxistica; correggerò tutto, vi farò una prefazione; e li comporrò in un volume [...] come in una bara»²¹.

Alla fine dell'Ottocento in Italia si stagliano allora due strade precise e divergenti: da un lato Croce, che nega valore di filosofia al materialismo storico, dall'altro Gentile che, invece, elabora un'interpretazione filosofica del marxismo non fondandola sull'economico, ma sul concetto di 'prassi' e dunque spostando l'asse interpretativo dall'oggetto al soggetto (che agisce). È proprio del 1889 l'opera di Giovanni Gentile *La filosofia di Marx*, in cui il filosofo legge Marx attraverso lo studio e l'interpretazione delle *Tesi su Feuerbach*. In quest'opera del 1845 Marx si stacca dal materialismo naturalistico di Feuerbach, che collocava l'uomo in rapporto esclusivo con la natura, per elaborare il suo materialismo storico, che vede l'individuo muoversi nel mondo, fra i suoi simili e nella storia. Nelle *Tesi su Feuerbach* è centrale il rapporto tra uomo e storia e, quindi, i concetti di 'prassi' e di 'trasformazione': il soggetto con la propria azione va a modificare il mondo e l'ambiente circostante, il quale a sua volta modificherà l'uomo. La dialettica tra il soggetto (uomo) e l'oggetto (ambiente) è reciproca, per cui l'individuo si modifica in quanto cambia l'ambiente circostante e l'ambiente mutato provocherà modificazioni negli uomini che lo abitano. Ancora Marx non esplicita il sopravvento dell'economico sull'individuo, e ancora non sono solo le strutture economiche a modificare le coscienze (come codificherà negli scritti della maturità). Ora capiamo perché le *Tesi su Feuerbach* saranno anche l'opera di riferimento di Mondolfo. Marx nelle *Tesi* utilizza le espressioni «revolutionäre Praxis» e «Selbstveränderung», che indicano rispettivamente l'azione rivoluzionaria e l'azione che modifica se stessa. Gentile si appropria di questo testo e traduce le due espressioni tedesche con «prassi che si rovescia». Introducendo la particella riflessiva 'si', Gentile pone al centro l'azione che parte dal soggetto e vi ritorna, ma, coerentemente con il suo idealismo, tale atto è considerato

pensiero che riduce in se stesso l'intera realtà. Gentile può dunque affermare: «Il pensiero è reale, perché e in quanto pone l'oggetto. O il pensiero è, e pensa; o non pensa, e non è pensiero. Se pensa, fa»²².

Punto di partenza della filosofia di Gentile, assunto come un assioma, è che il pensiero esiste nel momento in cui crea una realtà, un oggetto. La seconda premessa è che il pensiero, se esiste, deve pensare, altrimenti non è pensiero. Il salto della conclusione genera l'attualismo fascista: il pensiero, nel momento in cui esiste, agisce. In questo pseudo-sillogismo (logicamente sbagliato) è racchiusa tutta la dottrina fascista: il fascista è colui che pone in atto immediatamente il pensiero, ecco perché si parla di 'attualismo'. Lungi dal voler affrontare l'impianto teorico del filosofo fascista, ci preme però qui rilevare che se Feuerbach e Marx avevano ribaltato la dialettica hegeliana rendendo l'astratto (il pensiero, lo spirito) un prodotto del concreto (la realtà, la materia), per poi giungere a dichiarare che non «era Dio a creare l'uomo», ma «l'uomo a creare Dio», per Gentile il perno di tutto diviene il Pensiero con la 'P' maiuscola. Quanto di più lontano possa esserci dal materialismo storico. Nonostante tale divergenza, sta proprio in questa interpretazione idealista del giovane Marx uno degli equivoci più grandi riguardo al pensiero di Mondolfo e al filone del marxismo italiano. Equivoco che è giunto fino a noi e su cui, dunque, vale la pena soffermarsi.

1.2.1 La «prassi che si rovescia»: storia di un equivoco

Abbiamo visto come le espressioni utilizzate da Marx nelle *Tesi su Feuerbach* per indicare un'azione sovvertitrice dell'ambiente circostante e, al tempo stesso, dell'individuo agente, fossero, in tedesco, «revolutionäre Praxis» e «Selbstveränderung». In Italia, però, nel 1888 giunge un'edizione del testo marxiano curata da Friedrich Engels, il quale, per ovviare ai limiti della censura, pensa bene di sostituire alle due parole tedesche citate l'espressione «umwälzende Praxis», che era meno forte e drastica²³. Ecco che la traduzione di Giovanni Gentile si riferisce al testo manipolato da

Engels e non all'originale marxiano. Mondolfo, in modo del tutto acritico, fa propria la traduzione che Giovanni Gentile dà dell'espressione tedesca.

Tutto il problema è racchiuso nella particella 'si' che però, a nostro avviso, è usata in maniera profondamente diversa dai due autori, ma che i critici contemporanei e successivi hanno avuto buon gioco a far rientrare nella medesima operazione: vale a dire, che Gentile e Mondolfo la utilizzerebbero per interpretare in senso idealistico Marx.

Nel 1933 lo studioso del diritto Di Carlo²⁴ è il primo a far notare al marchigiano l'errore di traduzione. Mondolfo risponde subito con l'articolo *Prassi che rovescia o prassi che si rovescia*²⁵. Entrambe le espressioni – transitiva e intransitiva – significano secondo lui «arrovesciamento della prassi», cioè attività rivoluzionaria dell'uomo nei confronti delle condizioni oggettive.

Il problema della 'cattiva traduzione' sembra quindi concluso già nel 1933, quando Mondolfo ribadisce che il verbo 'rovesciare', nella sua forma riflessiva e in quella transitiva, coinvolge sia il soggetto dell'azione che l'oggetto. Inoltre il fatto che Mondolfo non consideri così dirimente il problema di traduzione non è affatto secondario, considerando che il professore era anche un ottimo traduttore (dal greco, dal tedesco, ma soprattutto dal francese²⁶ e più avanti, quando risiederà in Argentina, dallo spagnolo). Dunque egli ha perfettamente chiari quali siano i problemi che comporta la trasposizione di un testo da una lingua a un'altra, quali 'manipolazioni' possa operare un traduttore poco fedele all'originale, quale lungo, faticoso e intenso lavoro ci sia dietro un'opera tradotta – che a volte può diventare essa stessa una nuova opera.

Ciononostante è bastato questo perché da allora in poi si giudicasse l'intera operazione mondolfiana ingenuamente errata e pesantemente compromessa da elementi idealistico-gentiliani. Il problema è che i critici prima di tutto si concentrarono sulla cattiva traduzione italiana; in realtà ciò che avrebbe dovuto balzare agli occhi era che entrambi prendevano per buona un'espressione che non era di Marx, ma di Engels! In secondo luogo, essi non tenevano

in considerazione il fatto che il soggetto da cui partiva Gentile era un soggetto inteso esclusivamente come pensiero e dunque quella di Gentile era davvero un'interpretazione idealistica del marxismo; mentre il soggetto da cui parte Mondolfo è l'uomo inteso in 'carne e coscienza'. Per dirla in termini più chiari: Gentile utilizza il 'si' per ricondurre tutto allo Spirito, Mondolfo usa il 'si' per porre al centro l'uomo e la sua coscienza. Il primo cade nel religioso assoluto, il secondo nel laicismo più marcato.

E così quella linea del marxismo italiano, nota come 'filosofia della prassi' e sviluppata tra Antonio Labriola, Mondolfo e Gramsci, fu liquidata come una filiazione dell'attualismo di Gentile, impedendo di andare a vedere se, al contrario, non risiedesse proprio in quella lettura una possibile interpretazione del marxismo che, ponendo come centrale l'essere umano, obbligasse a espellere in maniera categorica qualsiasi appello a Dio e al religioso. Come a dire che tra Otto e Novecento, proprio quando l'italo-marxismo andava prendendo forma, a chi volesse studiare seriamente il marxismo, in opposizione all'idealismo di Croce e di Gentile, non restava che l'abbraccio con il nemico che intendeva combattere. Destino inesorabile e ineluttabile: in Italia una linea laica, umanista, materialista non era possibile.

Anche Marramao, nel suo libro del 1971²⁷, confermava l'idea che con Gentile iniziasse una vera e propria corrente del marxismo imperniata sul concetto della storia come processo dialettico della *praxis*. Con 'filosofia della prassi', al posto di 'materialismo', si intendeva una concezione della storia che dava particolare attenzione ai soggetti e alle volontà e non alle strutture economiche. Non è un caso, proseguiva Marramao, che il marxismo italiano del secondo dopoguerra si rifacesse al giovane Marx, l'umanista, con «un'assoluta mancanza di pensiero economico della nostra tradizione teorica che, incapace di compiere un'analisi materialistico-storica dello stesso capitalismo nazionale, ha dovuto di volta in volta ricorrere a prestiti pesanti dagli storici ed economisti borghesi»²⁸. Studiare il giovane Marx, puntare l'attenzione sulla prassi e non sull'economico, significava diventare borghesi, riformisti, complici, in maniera esplicita o meno,

dell'idealismo di Gentile.

Il neomarxismo italiano, che si andava formando tra XIX e XX secolo, nasceva dunque come rivolta contro l'idealismo crociano e gentiliano o come suo figlio, se pur illegittimo? Intorno a tale quesito ruota in qualche modo non solo la biografia intellettuale di Mondolfo, ma anche quella dell'intero italo-marxismo, o almeno di un'appendice di esso.

Centrale appare, in questo scorcio di fine secolo, l'interesse per l'uomo e, proprio per questo, ci sembra più interessante andare oltre l'errore di traduzione di Mondolfo. Come si è cercato di dimostrare il suo sbaglio è talmente palese che è impossibile che Mondolfo, anche più tardi, non lo abbia mai ammesso. Quell'espressione, se pur linguisticamente inaccettabile, garantiva l'intera operazione umanistica di Mondolfo. Per questo abbiamo tralasciato il problema linguistico e abbiamo puntato il dito sul suo umanesimo.

Cosicché il passato condiziona il presente e questo l'avvenire; ma al tempo stesso è anche stimolo e impulso all'azione ulteriore modificatrice, sicché lo sviluppo storico risulta dalla confluenza e dal contrasto insieme di due elementi: le condizioni reali e la *volontà* umana. Questo è il *rovesciamento della praxis*, di cui parla Marx: l'applicazione alla storia del motivo essenziale del naturalismo umanistico di Feuerbach²⁹.

Risulta evidente che, al di là del problema di traduzione, il più vasto dissidio sussiste fra due concezioni filosofiche che si fronteggiano all'inizio del Novecento. Da una parte il determinismo, erede del positivismo ottocentesco, che assegna valore ai fatti, all'economico, al quantificabile e al misurabile per potersi dire 'scientifico'; dall'altro il soggettivismo che, al di là delle forme diverse in cui si manifesta, dall'idealismo all'attualismo, dall'irrazionalismo al sindacalismo, rivendica la centralità del soggetto inteso non soltanto come individuo in 'carne e ossa', ma anche in 'spirito e volontà'.

Mondolfo si forma e si inserisce a pieno titolo nello scontro e lo fa con un bagaglio intellettuale particolare: con il positivismo di Roberto Ardigò, che diversamente dal resto dei positivisti

attribuisce un grande valore ai fatti di coscienza; con l'esperienza di Felice Tocco, grande conoscitore dell'opera di Giordano Bruno; e infine con le letture, le traduzioni e gli studi sulla rivoluzione francese e i filosofi dell'Illuminismo e dell'empirismo inglese. Intendiamo dunque mostrare come la filosofia della prassi mondolfiana apra una strada al marxismo italiano in grado di proseguire in maniera autonoma, anche rispetto all'attualismo gentiliano.

1.2.2 Il dibattito con “Critica Sociale”

Torniamo al clima culturale e politico che vede l'Italia entrare nell'“epoca giolittiana”. Nel 1903 ritorna al governo Giolitti in veste di presidente del Consiglio, con una strategia politica opposta a quella del suo predecessore Crispi. Se quest'ultimo aveva impostato fino ad allora una politica fortemente autoritaria e antioperaia, Giolitti, consapevole del nuovo volto assunto da un paese ormai sulla strada dell'industrializzazione, decide di aprire la strada del dialogo con gli operai e con la sinistra. Il suo interlocutore principale diventa allora Filippo Turati, segretario del Partito socialista, che accoglie la sfida di un'eventuale collaborazione governativa. Entrambi, come è facile pensare, attirano le critiche delle fazioni più radicali: Giolitti è accusato dai liberali di essere troppo di sinistra e Turati è criticato, dai sindacalisti rivoluzionari e dai massimalisti, di riformismo borghese.

Al congresso di Firenze del 1908 Turati inaugura la linea dell'“autonomia della tattica” scegliendo la strada del riformismo e del dialogo con il governo. Il Partito socialista deve ora coinvolgere l'esterno e la società civile, senza chiudersi in astratte teorie o perdersi in lotte velleitarie e disarticolate: bisogna essere realisti. Sono i giorni in cui Benito Mussolini inveisce contro i riformisti. In Italia si respira un'aria di interventismo e di nazionalismo accesi (nel 1909 viene fondato il movimento futurista, che proclama la guerra «igiene del mondo»), sono anni in cui il «fuoco metafisico», sepolto sotto la cenere di ogni animo umano – per dirla con le

parole di Georges Sorel –, «fa sprigionare la fiamma»³⁰. Sorel, appunto, pubblica nel 1906 le sue *Réflexions sur la violence* che vengono tradotte in Italia nel 1908. In tale opera il filosofo francese esalta la violenza e la baionetta, che devono sostituire la scheda e il voto elettorale. Del 1909 sono poi le opere dei sindacalisti Arturo Labriola (*Marx nell'economia e come teorico del socialismo*) ed Enrico Leone (*La revisione del marxismo*), che si rifanno al pensiero soreliano. Il fatto, il dato, il 'positivo' del socialismo razionalista e repubblicano di fine Ottocento viene sostituito dalla forza, dalla violenza, dalla volontà dell'irrazionalismo che, dopo Nietzsche, prosegue in Francia prima con Bergson e poi con Sorel. Nel momento in cui le masse, grazie a un ampliamento dei propri diritti, scendono nelle piazze e partecipano alla vita politica più attivamente, le ideologie che riescono a intercettare i loro sentimenti e le loro istanze non sono affatto quelle del socialismo di Turati, ma quelle che esaltano valori quali guerra, patria, sangue e violenza. L'idealismo esaltato è molto più allettante del moderato realismo.

Mondolfo si inserisce nel dibattito politico che scaturisce immediatamente dopo il congresso di Firenze e che pare aver cantato il *miserere* del marxismo. "Critica Sociale" esce infatti il 1° ottobre del 1908 con un editoriale dal titolo *La vittoria delle cose*, a cui segue immediatamente un articolo dal titolo *La fine del marxismo?*, il cui autore è, appunto, Rodolfo Mondolfo. Il filosofo di Senigallia risponde a chi ritiene che a Firenze i socialisti, optando per la strada del compromesso con la realtà, avrebbero abbandonato i nuclei teorici del socialismo. E la risposta procede sottolineando come il comunismo di Marx e di Engels si definisca proprio «comunismo critico», «in quanto vuole fondarsi sopra lo studio critico delle reali condizioni della società»³¹. Se non si considerano le condizioni della realtà si va incontro a un sicuro fallimento, dunque agli occhi di Mondolfo la strategia di Turati non significa mero appiattimento sui fatti, ma rapporto preciso con ciò che sta avvenendo in Italia; il congresso di Firenze non ha affatto ripudiato i principi del marxismo (che sono la lotta di classe e la teoria del plusvalore). Mondolfo auspica un ritorno al pensiero di

Marx nel tentativo di rinsaldare movimento operaio, ideologia socialista e marxismo³². Egli rinviene nel maestro di Treviri l'unica visione del mondo in grado di competere con l'idealismo e con il vitalismo imperanti, responsabili dello spirito esaltato che circola nel paese.

Tra il 1908 e il 1911 il Partito socialista è travagliato da forti dibattiti interni, suscitati in particolare da un lato dalla campagna di cui si fa promotrice Anna Kuliscioff per il diritto di voto alle donne, osteggiata dalla maggioranza del partito e anche dallo stesso Turati³³, dall'altro dal tentativo di arginare le frange capeggiate da Leonida Bissolati che vedono nel nazionalismo, nell'amor di patria e nello spirito di guerra quei valori che preparano l'entrata in guerra dell'Italia contro la Libia, quello spirito di popolo che vuole liberarsi dal giogo del capitale. In cambio dell'appoggio alla guerra, da parte dei socialisti di Bissolati, Giolitti concede nel 1911 il diritto di voto universale maschile, mentre Bissolati viene espulso dal partito nel 1912 alcuni mesi dopo che egli stesso aveva dato le dimissioni. Già nel 1911, mentre le masse operaie avanzano, il marxismo teorico indietreggia. In Europa, ancor prima della Grande guerra, il pensiero teorico marxista sembra dunque arretrare, tanto da poter affermare che la grande cultura europea, alle soglie della Prima guerra mondiale, si avviava a diventare una cultura di 'destra'³⁴.

Ed è di questi anni un'ulteriore svolta di Rodolfo Mondolfo³⁵. Dal 1901 Mondolfo insegna storia e filosofia nei licei di Mantova, Potenza e Ferrara, fino al 1907 quando sarà chiamato all'Università di Padova. Se gli anni da professore liceale sono contrassegnati da una forte attenzione per gli studi positivisti sulla coscienza e sulle modalità di apprendere dell'individuo, dal 1907 gli interventi di Mondolfo, pur mantenendo l'interesse per l'impegno politico, sottolineano maggiormente la necessità di un nesso stretto tra la prassi turatiana e la formazione filosofica, forse proprio perché egli è entrato nel mondo universitario e accademico. È allora che avvia la sua collaborazione con "Critica Sociale", scrivendo articoli politici con armi ben affilate in termini di rigore filosofico.

Con il suo *Rovistando in soffitta*³⁶ Mondolfo si rivolge

direttamente a Turati scrivendo che il più grave difetto del maggior organo del Partito socialista risiede nell'«assenza di un'anima teorica, di una direttiva filosofica». Sono passati tre anni dal 1908 e Mondolfo pare essere ben cosciente dell'indietreggiamento che l'operazione di dialogo con il «ministro della malavita»³⁷ ha comportato. Non solo, Giolitti adesso, per intercettare gli spiriti nazionalisti, si fa promotore della campagna di Libia e viene appoggiato dai massimalisti che prima lo avevano criticato di moderatismo.

Per Mondolfo è giunto il momento che il socialismo faccia i conti con la realtà, oltre che con la filosofia, per combattere quella volgarizzazione teorica che ha identificato fino a ora il marxismo con il materialismo storico e con un determinismo economicista che uccide la coscienza, a cui occorre «sostituire il volontarismo, il pragmatismo, la filosofia dell'azione»³⁸. Con queste parole Mondolfo si situa nel cuore del dibattito che viene svolgendosi su "Critica Sociale" tra fautori dell'idealismo e fautori del realismo. I primi sono tutti presi a sognare una società più giusta e ideale, ma non si rendono conto della realtà che hanno di fronte; i secondi invece si appiattiscono sullo stato di cose vigente e non riescono più a immaginare un mondo diverso da quello esistente. A una lettura superficiale potrebbe sembrare che Mondolfo, di fronte all'alternativa, opti per i primi. Ma che cosa distingue Mondolfo da quegli idealisti che pensano che l'ideale muore quando scende sul piano dei fatti e da quei materialisti che, come Turati, ritengono che sia la realtà che generi soluzioni nuove? Tra l'ideale e il razionale Mondolfo sceglie l'unità di prassi e teoria, unità che risiede «in quel fecondissimo concetto della *praxis* rovesciata»³⁹.

Rovistando in soffitta riparte dunque da uno scritto del 1909 dedicato a Feuerbach e Marx⁴⁰ in cui Mondolfo proponeva una filosofia della volontà che si doveva legare indissolubilmente alla realtà. Si tratta dello scritto in cui veniva formulata la «prassi che si rovescia», fondata sulla dialettica reciproca soggetto-oggetto. Ecco dunque esplicitarsi l'intento di Mondolfo: da un lato uscire dalle gabbie anguste del positivismo, che stigmatizzava il pensiero come 'secrezione del cervello', e del materialismo, che considerava la

mente degli uomini una mera tavoletta di cera su cui imprimere i dati della realtà; dall'altro procedere in direzione di un afflato umano e volontaristico, che tanto andava esaltando gli animi di quei giovani che agitavano le strade e le piazze, senza perdere al tempo stesso il rapporto con la realtà. Competere dunque con idealismo e volontarismo, non porsi in continuità con essi, come invece asseriscono coloro che interpretano Mondolfo come 'figlio' di Gentile.

Dopo il 1911 e la guerra di Libia l'idealismo e le correnti vitaliste diventano imperanti in Italia. Ecco allora che Mondolfo accentua il lato soggettivistico e volontaristico del suo marxismo. Deve riuscire a trovare quell'angolo di visuale che gli consenta di dialogare e competere con la cultura più alta che vige in Italia⁴¹; nel 1911 Benedetto Croce ha infatti pubblicato *La morte del socialismo*. Di qui allora l'esigenza di fare perno su Gentile e su Antonio Labriola⁴², i due autori che, pur se da versanti opposti, si confrontano seriamente con l'autore del *Manifesto*. Attraverso Labriola, Mondolfo ritrova quella struttura formale entro cui far muovere gli uomini concreti e reali: la dialettica. In uno scritto del 1912⁴³, ripreso e approfondito nel 1916⁴⁴, Mondolfo fa propria la definizione che ne dava prima Engels nell'*Anti-Dühring*⁴⁵ e poi Labriola nel suo *Discorrendo di socialismo e filosofia*: la dialettica è «un ritmo del pensiero che riproduce il ritmo della realtà»⁴⁶. Tutti pensano dialetticamente, ma inconsciamente; è la filosofia che riporta a coscienza la movenza del reale, che non per questo viene assorbito in uno sviluppo fatalistico e necessario. Utilizzare la dialettica non significa avere una visione tale della storia da prevederne lo sviluppo, significa essere consapevoli che ogni volta che c'è una mancanza, un bisogno da parte degli uomini, allora c'è la possibilità di un cambiamento nel mondo, che tenta di rispondere a tale bisogno. Occorre dunque l'«energia viva della volontà cosciente, che senta il *bisogno* del superamento; nella stessa guisa che non basta che la pianticella *neghi* il grano, per essere sicuri che la spiga verrà a negare la pianta, se non soccorrono la vitalità di questa pianta e il concorso necessario delle condizioni esteriori»⁴⁷. È chiaro dunque che, pur partendo dalla definizione di

dialettica fornita da Labriola, Mondolfo se ne discosta quando introduce «l'energia viva della volontà cosciente», in modo da criticare il concetto labriolano dell'«autocritica delle cose» (cioè delle cose che 'cambiano da sé' – si potrebbe semplificare –, senza bisogno dell'intervento dell'individuo), per introdurre l'elemento fondamentale dell'uomo. Vale a dire che le condizioni disagiati sono necessarie ma non sufficienti: occorre che siano avvertite come insufficienti dagli individui e che questi attuino una forma di ribellione nei loro confronti. Vedremo quanto questa definizione di 'dialettica' risulterà importante per rapportarsi ai fatti della rivoluzione russa.

1.2.3 Il socialismo etico

Una volta definita la dialettica non come legge che determina lo sviluppo della realtà, ma come un processo che lascia ampio spazio all'iniziativa e all'imprevedibilità umana, Mondolfo nel 1913 chiede quale coscienza dare al movimento storico e politico del socialismo⁴⁸.

Di nuovo la domanda è rivolta al partito di Turati, che nel 1912 aveva visto la scissione tra riformisti e rivoluzionari avvenuta al congresso straordinario di Reggio Emilia, convocato per far fronte all'inasprimento delle divisioni che attraversavano il partito riguardo all'impresa di Libia. Al congresso aveva trionfato la corrente massimalista di Benito Mussolini (che era contro la guerra) e si era sancita l'espulsione di una delle aree riformiste, favorevole alla guerra e capeggiata da Ivanoe Bonomi e Leonida Bissolati che avevano fondato il Partito socialista riformista italiano (Psri). L'altra corrente riformista era quella di Turati.

Sono passati due anni dall'impresa libica e nel 1913 Mondolfo è chiamato alla cattedra di storia della filosofia di Bologna, che occuperà nel 1914 e dove rimarrà fino al 1938. Sono questi gli anni dedicati agli studi più intensi sul marxismo fino all'avvento del fascismo; poi, dopo il consolidamento del regime fascista, si concentrerà sulla filosofia greca e moderna. Ora però il suo

interesse teorico e pratico è rivolto primariamente al socialismo, sempre più debole e confuso a causa delle continue lacerazioni interne.

Entrambe le fazioni del Partito socialista (riformisti e rivoluzionari), secondo Mondolfo, compiono l'errore di guardare all'azione distruttiva, ma non a quella costruttiva, come se il nuovo edificio dovesse nascere per un incantesimo. I riformisti non chiamano le masse nella loro azione di costruzione e ritengono sufficiente l'opera delle élites; i rivoluzionari d'altro canto affidano al corso delle cose la generazione del nuovo, per un «socialismo che si fa da sé». Il peccato comune è un peccato d'origine⁴⁹: l'origine è nel socialismo scientifico che ha sostituito all'idea religiosa di una provvidenza nella storia quella scientifica che pretende una previsione del risultato finale. E così al posto della necessità teologica si sostituisce il fatalismo deterministico⁵⁰, che fa ricadere in un materialismo metafisico per il quale gli uomini «vengono vissuti dalla storia»⁵¹ e non ne sono più i protagonisti. Sia i riformisti che i rivoluzionari svuotano il concetto di lotta di classe, tanto che entrambi ritengono che sia l'ambiente a mutare gli uomini e non viceversa. «Nella loro antitesi queste due tendenze hanno una caratteristica in comune: che l'opera ricostruttrice non appare né all'una né all'altra faticosa e lenta conquista e formazione progressiva delle masse»⁵².

L'avvento del nuovo assetto sociale è demandato o alle classi dirigenti e agli intellettuali o alla storia; né riformisti né massimalisti si preoccupano della formazione teorica delle masse e mettono «al posto degli uomini vivi e operanti le cose morte e inerti»⁵³. Mondolfo allora conclude affermando che «Occorre dunque una coscienza teorica, occorre al socialismo la sua filosofia»⁵⁴.

La critica al Labriola si fa incisiva: il suo materialismo «dimentica che nella storia la realtà vera ed essenziale sono gli uomini»⁵⁵. Risulta più consona al socialismo la filosofia dell'idealismo volontaristico che, anche se in modo esagerato e totalizzante, assegna un ruolo ai soggetti umani, piuttosto che il rigido determinismo materialistico che riduce tutto all'ambiente e

ai rapporti economici. Meglio declinare il materialismo in direzione critico-pratica, puntando cioè l'attenzione sull'azione degli individui, senza però cadere nell'esaltazione dell'attivismo sindacalista e soreliano, per i quali l'azione è tutto e la realtà è nulla.

I rapporti materiali non sono quelli economici (l'economia, come la religione, è pur sempre un prodotto dell'uomo) come vorrebbero i realisti-deterministi, ma quelli intersoggettivamente umani. La storia è un processo continuo di autotrasformazione dell'uomo.

Questo costituisce un primo significato dell'umanesimo mondolfiano (l'idea che la storia sia fatta dagli uomini); il secondo significato rimanda invece al nesso strettissimo che Mondolfo stabilisce fra etica e socialismo, un nesso talmente stretto che egli può affermare: «il socialismo non ha una morale, ma è una morale»⁵⁶. L'ideale etico socialista è la formazione di una società in cui tutti realizzano la propria libertà senza ledere quella altrui. L'etica viene ad avere il sopravvento sull'economico, un moralismo che negli anni Settanta molti hanno criticato. Ma il 'revisionismo'⁵⁷ di Mondolfo applica sempre una «lente etica»⁵⁸, in quanto egli rifiuta l'identificazione hobbesiana uomo-natura, secondo la quale l'uomo è alla ricerca infinita di un appagamento egoistico dei propri desideri a scapito degli altri, e vi «contrappone l'etica civile aristotelica, postulando un'innata vocazione sociale e un ideale di vita *con* gli altri e non *contro* gli altri»⁵⁹.

Per mezzo di una lunga opera educativa è possibile, secondo Mondolfo, formare delle volontà consapevoli (diversamente dalla concezione labriolana, che affida lo sviluppo alle cose), un impegno critico, in modo da arrivare a un'identificazione fra etica e politica. Il socialismo deve ritrovare la sua morale che, secondo Mondolfo, si ritrova implicitamente sia in Marx che in Engels. Egli si appoggia all'interpretazione che dà il socialista pacifista Jean Jaurès⁶⁰ della rivoluzione francese per ribadire la continuità tra essa e il socialismo e per rintracciare, come filo rosso, il concetto di *humanitas*, che è centrale, come abbiamo visto, nelle *Tesi su Feuerbach*.

Con la prima *Tesi* Marx definisce il concetto di *praxis* come «attività sensitiva pratica»:

Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi, compreso quello di Feuerbach, è che l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di oggetto o di *intuizione*; ma non come *attività umana sensibile*, come *attività pratica*, non soggettivamente⁶¹.

Con la terza *Tesi* Marx afferma che l'ambiente, a sua volta, è modificato dagli uomini:

La dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione [...] dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato⁶².

Risulta così evidente come filosofia della prassi e umanesimo siano, nella concezione mondolfiana, le due facce di una stessa medaglia che non possono essere disgiunte se si vuole dare vita a una «filosofia attivista, volontarista, dinamica [...] che è proprio ciò che può pensarsi di più contrario al materialismo, passivista, meccanicista, statico»⁶³. Si tratta di riconoscere l'importanza dell'attività trasformatrice dell'uomo che parte da un bisogno. È l'attività critico-pratica, la filosofia della prassi, e non il materialismo, la caratteristica fondante della filosofia di Marx ed Engels. Se infatti l'animale deve essere considerato nel rapporto con la natura, a cui si adegua in modo passivo, l'uomo invece interviene nella storia attraverso un dinamismo e un'artificiosità che, modificando l'ambiente, modifica se stesso.

Si ha così il passaggio dalla staticità caratteristica degli animali al dinamismo proprio degli uomini. Gli animali dipendono staticamente dalla natura, sempre uguale. L'uomo invece, con la sua creazione dinamica dell'ambiente sociale, si trova in rapporto continuo con questo ambiente sociale [...] e quindi deve modificare continuamente la sua azione, sviluppare le sue capacità e le sue produzioni; in altre parole, deve entrare nella storia⁶⁴.

La filosofia della prassi deve portare l'individuo a recuperare la sua umanità, per una riconquista *totale* di se stesso («Rendez l'homme un!», diceva Rousseau) all'interno dei rapporti fra i suoi

simili e nell'ambiente a lui circostante. La sua umanità coincide con la sua socialità, dunque «L'esigenza fondamentale affermata dalla concezione marxista dell'uomo, è un'esigenza di libertà, di rispetto della personalità e al suo diritto di sviluppo indipendente, di rispetto all'autonomia dell'uomo»⁶⁵.

Notiamo come Mondolfo inserisca nella filosofia della storia marxista la ricerca della libertà, oltre che dell'uguaglianza. Inserimento criticabile, ma se consideriamo che Mondolfo riproporrà i suoi scritti su Marx nel 1968 con il volume *Umanismo di Marx*, quando il nemico del socialismo era all'interno della cittadella del socialismo stesso, possiamo comprendere che gli obiettivi della provocazione fossero più di uno: *in primis* il 'realismo socialista' e il suo volto totalitario, in secondo luogo un certo marxismo strutturalista allora imperante in Europa che prediligeva la lettura economicista e infine il movimento del Sessantotto, che sbandierava una «libertà senza identità»⁶⁶.

Il volume reca una Prefazione di Norberto Bobbio che sottolinea come 'umanismo socialista' sia un'espressione viziata di una certa tradizione spiritualistica e un po' troppo evanescente. In un saggio del 1977⁶⁷ Bobbio, a proposito dell'umanismo mondolfiano, scriverà: «ci troviamo di fronte a un'arma che punge, ma non taglia»⁶⁸. Ma questo probabilmente perché, secondo Bobbio, ci sono tante immagini di uomo quanti sono i sistemi filosofici, per cui risulta difficile per lui dare una definizione della 'natura umana'⁶⁹. L'uomo come animale razionale è stato smontato e nessuno è riuscito a rimontarne i pezzi, scrive Bobbio:

Mai come in questi anni, in cui sociologia e antropologia, psicologia e psicoanalisi, hanno fatto valere le loro pretese, del resto non ingiustificate, di entrare con le loro analisi nel terreno che un tempo era riservato alla morale e alla religione, l'immagine tradizionale dell'uomo, quella dell'uomo come animale razionale, è stata smontata e nessuno è riuscito sinora coi pezzi che si trova fra le mani e rimontarne una nuova⁷⁰.

Bobbio ribadisce che «Mai come in questi ultimi tempi c'è stata maggior incertezza, fra gli stessi movimenti radicali, su quello che dovrebbe essere un nuovo umanesimo»⁷¹.

Oggi sembrano diffondersi con la rapidità del fulmine, per lo meno nei paesi capitalistici, che sono quelli in cui piaccia o non piaccia si agitano le *grandi idee* [corsivo nostro], l'idea della superiorità dell'etica del piacere su quella del dovere, della liberazione degli istinti su quella della loro disciplina, della soddisfazione dei bisogni su quella ascetica della loro mortificazione [...] l'idea insomma di una nuova società in cui l'*homo faber* venga a poco a poco sostituito dall'*homo ludens*⁷².

Inoltre, quest'attenzione umanistica è stata criticata perché troppo romantica, idealistica, poco incisiva, diversamente da quell'analisi di stampo economico che fa l'ossatura del marxismo ortodosso.

Al contrario pensiamo che oggi, nel XXI secolo, a sinistra sia divenuto necessario ripercorrere la strada dell'umanismo perché siamo convinti che è stata proprio la mancanza, o la scarsa chiarezza, nel marxismo e nella sinistra in genere, di un'interrogazione sull'uomo – e le conseguenti risposte parziali – a far sì che già nel primo decennio del Novecento l'antropologia filosofica divenisse monopolio della cultura della destra reazionaria e cattolica. Una sconfitta che ha pesato sulla sinistra europea per tutto il Novecento e che ha mostrato i suoi effetti devastanti con il crollo del comunismo nel 1989⁷³.

Ma per questa via andiamo oltre Mondolfo e ancora non è il momento di anticipare quanto ci riserviamo di sviluppare nell'ultimo capitolo di questo volume, quando affronteremo l'attualità del pensiero di Mondolfo e delle possibili sinergie con gli strumenti epistemologici oggi a disposizione.

1.3 L'antropologia filosofica negli anni Venti in Europa

Proviamo invece a calare il tentativo umanista di Mondolfo nel contesto europeo che matura alla fine dell'Ottocento e si sviluppa per tutto il primo ventennio del Novecento. Solo 'sprovvincializzando' Mondolfo possiamo dare maggior senso e concretezza all'operazione del marchigiano. In effetti tra fine

Ottocento e inizi Novecento in Europa si assiste all'imporsi di quella branca della filosofia detta 'antropologia filosofica'. Nomi quali Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Max Scheler, Max Weber, Karl Mannheim, Georg Simmel e altri dialogano con le scienze naturali dopo che Dilthey, nel 1883, aveva distinto le scienze della natura da quelle dello spirito, negando valore di scientificità alle seconde. Ed è ora che la ricerca antropologica prende vigore, tanto che Bruno Accarino si interroga:

Perché alla fine degli anni Venti, esauritosi il potenziale metodologico della reazione antipositivistica, quando la distinzione tra scienze della natura e scienze della cultura ha perduto forza persuasiva e capacità egemonica, nasce un'interrogazione radicale sull'uomo?⁷⁴

Nel 1919 viene pubblicato il volume di Mondolfo intitolato *Sulle orme di Marx*⁷⁵, in cui sono raccolti gli scritti politici che propongono il suo umanesimo marxista. Ci pare di poter affermare che Mondolfo anticipa e si inserisce in parte in quella che viene definita la 'svolta antropologica' che si impone immediatamente dopo la Prima guerra mondiale, tra il 1920 e il 1940, quando la filosofia cerca di compensare quella perdita di funzione che aveva subito a partire dalla fine dell'Ottocento: «scegliendo l'uomo come oggetto, la filosofia ritrovava accesso legale, per così dire, alle discipline specialistiche che l'avevano detronizzata»⁷⁶.

Agli inizi del Novecento in Europa si respira un'aria nuova. Sia per i processi di industrializzazione e massificazione innescati, sia per le migliori condizioni di vita a essi conseguenti – materiali e intellettuali –, sia per le ambizioni imperialiste e nazionaliste dei moderni Stati capitalisti e sia anche per le nuove scoperte scientifiche e artistiche che si impongono alle soglie del nuovo secolo. Ricordiamone solo alcune: è del 1905 la teoria della relatività ristretta di Albert Einstein e del 1913 quella generale; nel 1906 avviene la prima trasmissione di onde sonore; nel 1907 Pablo Picasso getta le basi del cubismo con il suo *Les demoiselles d'Avignon*; in Russia, il popolo, l'esercito, i contadini osano sfidare il potere dello zar e a San Pietroburgo scioperano e scendono a manifestare nella famosa 'domenica di sangue'. In questo contesto i

filosofi tornano a interrogarsi sulla 'natura umana' e, all'interno dei due filoni⁷⁷ in cui si struttura l'antropologia, Mondolfo potrebbe rientrare in quello che pone un confronto serrato fra uomo e animale⁷⁸. Egli infatti evidenziava la differenza nell'artificialità e nella dinamicità del rapporto uomo-natura, in opposizione alla passività e staticità degli animali. Anche Hans Georg Gadamer e Arnold Gehlen sottolineano come l'individuo, per sopperire a quelle carenze fisiche che gli sono proprie, sia costretto a escogitare strumenti, azioni e linguaggio per fronteggiare quel mondo per cui non è attrezzato. L'uomo si configura quindi come un essere artificiale che, proprio perché carente, crea all'infinito. Di qui l'interesse per la *praxis* e la *poiesis*, che diventano nucleo centrale anche delle riflessioni che Hannah Arendt sviluppa alla fine degli anni Cinquanta⁷⁹. Una prassi che in Mondolfo, però, non è sufficientemente chiarita e oscilla tra la mera fabbricazione dei mezzi di produzione – in senso prettamente marxiano – e la creatività intellettuale che coinvolge l'uomo per intero, anche nella sua dimensione più profonda di pensiero e coscienza. Nel saggio su Ardigò, Mondolfo scriveva: «Quest'umanismo, pertanto, è affermazione di un conato verso un fine progressivo, cioè dell'attività soggettiva e della sua creatività»⁸⁰.

Da quest'affermazione risulta chiaro come l'umanismo di Mondolfo sottolinei lo sforzo continuo di unire la coscienza individuale con la realtà sociale per non restare mai chiuso nella sola coscienza interiore. Perciò egli parte dal fatto psichico di Ardigò che si apre al mondo e agli altri esseri umani. Nell'analisi mondolfiana del secondo dopoguerra l'uomo si distingue dall'animale per due motivi: perché, come sostiene Marx nei *Manoscritti economico-filosofici*, fabbrica gli strumenti della propria sussistenza, e perché ha dentro di sé la capacità di elaborare un fatto psichico, che gli conferisce coscienza di sé e lo spinge alla relazione col mondo.

Queste sono due caratteristiche che Mondolfo cerca sempre di mantenere unite: la formazione manuale va di pari passo con quella intellettuale. Forse, però, egli avrebbe potuto prendere maggiormente le distanze dalla concezione antropologica

marxiana. Per il Mondolfo del secondo dopoguerra c'è una differenza fra quanto sostiene Marx nei *Manoscritti* e le formulazioni di *L'ideologia tedesca*: nei primi l'uomo si distingue dall'animale perché in grado di produrre i propri ricoveri – nidi, abitazioni – che sono costruiti anche dagli animali ma in maniera più rudimentale; mentre nella seconda si parla di produzione di 'mezzi di vita' e la differenza fra uomo e animale diventa evidente⁸¹. In entrambi i casi però abbiamo a che fare con un uomo che è tale in quanto *homo faber*, cioè 'uomo costruttore', e il Mondolfo degli anni Cinquanta-Sessanta non si discosta affatto dalla concezione antropologica marxiana, come sembra invece fare quando introduce il fatto psichico di Ardigò. A proposito di quest'antropologia, Roberto Finelli, nell'interessante saggio *Marx e Gramsci. Due antropologie a confronto*⁸², sostiene che nelle opere del periodo giovanile di Marx (*L'ideologia tedesca* compresa) troviamo una «celebrazione e assolutizzazione dell'*homo faber*»⁸³. L'antropologia che sta alla base del *Manifesto* e dell'*Ideologia tedesca* è dunque «semplicistica e univoca»⁸⁴.

È l'antropologia di un essere, la cui identità vera è data dai bisogni della propria vita materiale e dal lavoro necessario a soddisfarli, e che colloca tutto l'apparato della vita simbolica e culturale in forme dell'identità che derivano solo per riflesso e deformazione impoverita da quel primo livello materialistico e concreto⁸⁵.

Marx ed Engels danno luogo, dunque, a una filosofia della storia in cui il soggetto principale è un soggetto «lavoratore e *fabbrile*»⁸⁶ e tale prospettiva ha condotto a «una concezione neutrale, quando non celebrativa nel senso del positivismo ottocentesco, della tecnologia, che non ha mai messo seriamente in discussione la qualità dello sviluppo capitalistico a partire dall'uso della forza-lavoro nel processo lavorativo: con una valorizzazione acritica del progresso»⁸⁷.

Detto questo, è possibile sostenere che Mondolfo avrebbe potuto essere più severo nei confronti del 'maestro', sottoponendo a critica l'idea dell'*homo faber*, forse ancora troppo legata alla tradizione del razionalismo positivista ottocentesco. Egli, infatti,

nella sua produzione teorica del secondo dopoguerra tende molto di più a sottolineare l'aspetto di inscindibilità fra lavoro pratico e intellettuale di quanto non facesse Marx. Ciononostante, Mondolfo amava citare il celebre passo dell'*Ideologia tedesca*, dicendo che «I lavoratori nella loro propaganda comunista fan valere che la missione, la destinazione, il compito di ogni uomo consiste nello sviluppare se stesso in una molteplicità di aspetti, nella totalità delle sue disposizioni. Compresa, per esempio, anche la facoltà di pensare»⁸⁸.

La domanda che bisogna porsi è questa: l'umanesimo rivendicato dal filosofo italiano è rintracciabile nell'autore tedesco? Pare che la sua caparbia nel definirsi marxista fosse dovuta all'esigenza, tanto reclamata, di assegnare una filosofia al socialismo, e tale filosofia poteva essere per lui solo il marxismo, perché era quella che più si avvicinava alla sua visione dell'uomo e della società. Se consideriamo che nel primo trentennio del Novecento le opere freudiane, anche se ancora non circolavano in Italia, contribuivano a diffondere l'idea di una natura umana naturalmente violenta⁸⁹ o che l'«esistenza autentica» fosse definita come un «essere per la morte»⁹⁰, il tentativo di Mondolfo di proporre un'immagine opposta di essere umano ci appare encomiabile, anche se non filologicamente esatto. Nel percorso da lui proposto Marx diviene un punto di partenza, destinato a essere superato, arricchito, contaminato da altre suggestioni. Possiamo affermare che Mondolfo non poteva non dirsi marxista, ma certo di un marxismo *sui generis*, diverso sia da quello del socialismo positivista italiano della seconda metà dell'Ottocento, che da quello strutturalista che si imporrà nella seconda metà del Novecento. Combattere la visione di un individuo perverso e violento in un'Europa a cavallo tra due guerre mondiali, che andava preparandosi ai totalitarismi del Novecento e a vivere quello che Hobsbawm ha definito «il secolo più violento» della storia dell'uomo⁹¹: questo il tentativo, per molti ingenuo e romantico, di Mondolfo.

1.3.1 L'obbligo di essere esseri umani⁹²

È attraverso il Rousseau di Mondolfo che si incomincia a capire il Marx di Mondolfo. Un Marx volontarista, etico, umanista. L'albero genealogico dice Rousseau, Feuerbach, Marx e il principio cardine che li unisce è la concezione dell'uomo⁹³.

Così Carmelo Calabrò in una delle opere più recenti uscite sul filosofo marchigiano. E già Norberto Bobbio aveva messo in evidenza⁹⁴ come il percorso di Mondolfo al marxismo non fosse lineare e scontato, ma arrivasse da molto lontano, attraverso un bagaglio culturale complesso, originale, onnivoro. Marx è il punto di arrivo degli studi partiti con Condillac, Diderot, poi Hobbes, Helvétius, Locke, Rousseau, e infine i grandi filosofi della tradizione umanistico-moderna italiana: Leonardo, Bruno, Galilei, Vico. Mentre insegna nella scuola secondaria Mondolfo, oltre ai suoi interessi positivisti ed empiristi sulla coscienza, coltiva anche altri studi: quelli riguardanti i filosofi della modernità, in particolare Rousseau, Hobbes, Locke per i loro scritti sulla natura umana.

Nel 1906 l'autore marchigiano pubblica su "Critica Sociale" un primo scritto sul rapporto tra rivoluzione francese e socialismo⁹⁵, seguito un anno dopo da un altro saggio dedicato al pensiero di Rousseau⁹⁶. Rousseau appare in questi scritti come il filosofo che al tempo stesso continua e rinnova una tradizione che da Condillac passa attraverso Hobbes, Locke e la morale utilitaria, per giungere poi alla rivoluzione francese.

Già nei suoi primi studi su Condillac, Mondolfo rileva come la psicologia sensista riconosce nell'uomo naturale soltanto desideri e tendenze derivate dal piacere e dal dolore, rimandando al contratto l'inizio della vita civile. In quest'ottica Condillac si riconnette a Hobbes, che riduce la vita morale a un rigido determinismo, oscillante tra interesse, speranza e timore.

Nella visione razionalistica la morale, per sussistere, ha bisogno della sanzione penale per essere rispettata; in ogni caso, in un mondo dominato dalla lotta tra appetiti, la ragione è chiamata a fare un mero calcolo per raggiungere il desiderio più razionale. La ragione individuale appare perdente senza l'intervento della

ragione statuale, che toglie gli uomini dallo stato di natura e li introduce alla vita civile. Il razionalismo di Hobbes⁹⁷ non è sufficiente a regolare la vita degli uomini in società. È ovvio che in questa prospettiva il potere sovrano si erge sopra tutto e tutti, essendo l'unico in grado di calmare e ordinare gli appetiti aggressivi ed egoistici. Ed è un potere che vanifica qualsiasi legge naturale e che toglie ogni spazio all'individualità, determinando una sostanziale confusione fra morale e diritto e una sottomissione dell'etica alla politica.

È a questo punto che Rodolfo Mondolfo apre il suo confronto con Rousseau. Innanzitutto chiarisce che dire che c'è un nesso tra la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 e il *Manifesto del Partito comunista* del 1848 non significa affermare che la prima è causa sufficiente del secondo; significa affermare che essa prepara un terreno ideale su cui si innesterà, ampliandone gli orizzonti in senso democratico e universale, il socialismo. Il filo rosso che lega Rousseau e Marx è l'idea di *humanitas*⁹⁸, intesa in maniera del tutto diversa da come la intendeva la morale hobbesiana prima e utilitaria poi. Nell'uomo di Rousseau e di Marx vi è una socialità naturale, un tendere verso l'altro che il razionalismo di fine Seicento e metà Settecento ha del tutto negato. Il soggettivismo di Rousseau non è quello razionalistico-cartesiano, ma penetra nel mondo morale e psicologico. Ecco perché con Rousseau la lente diviene esclusivamente una lente etica. Ed è questa visuale che intende proseguire Mondolfo. Il ritorno alla natura significa il ritorno all'interiorità, al luogo del sentimento immediato e della libertà interiore. Rousseau diviene il filosofo che fonda l'idea moderna di 'libertà', intesa come «rivendicazione della dignità dell'uomo»:

Rinunciare alla propria libertà significa rinunciare alla propria qualità di uomo, ai diritti dell'umanità, e perfino ai propri doveri. [...] Una tale rinuncia è incompatibile con la natura dell'uomo, e togliere ogni libertà alla sua volontà significa togliere ogni moralità alle sue azioni⁹⁹.

E in questo egli si differenzia da Marx che invece trasporta l'idea di libertà a una dimensione storico-sociale. L'ideale della

libertà viene sviluppato e approfondito nel 1912 in un altro saggio di Mondolfo dal titolo *Rousseau nella formazione della coscienza moderna*¹⁰⁰. Lo stato di natura se è un'ipotesi logica dal punto di vista sociale, è una realtà effettiva dal punto di vista soggettivo, in quanto indica lo stato del sentimento, il mondo della libertà interiore. Ecco quindi che ritornare allo stato di natura significa recuperare quella dimensione intima, dove l'uomo è padrone della propria essenza e non è ancora 'alienato'. 'Alienato' nel senso di scisso tra una dimensione istintuale e sentimentale e una dimensione razionale. «Rendez l'homme un!», sosteneva Rousseau, e queste parole suonano per Mondolfo come un monito al recupero della propria identità *totale* di esseri umani. In questo senso vanno contrapposti la *persona* all'*individuo*, l'«amour de soi» all'«amour propre»¹⁰¹. Se l'individualismo moderno porta a una visione egoistica del sociale e del collettivo, per un'imposizione del proprio io sugli altri, il personalismo ricerca un «amore di sé» che non annulla gli altri, ma li fonde in una dimensione collettiva dove la propria libertà trova come limite la libertà altrui e dove ciascuno può realizzare se stesso per la piena realizzazione di tutti¹⁰². «L'amore di sé è un sentimento naturale, che spinge ogni animale a curare la propria conservazione, e che, diretto nell'uomo dalla ragione e modificato dalla pietà, produce l'umanità e la virtù»¹⁰³.

Agli occhi di Mondolfo Rousseau non attacca né la cultura, né la civiltà in quanto tali, ma quella cultura e quella civiltà che opprimono la libertà di essere esseri umani. In quest'ottica risulta centrale l'idea della conoscenza come attività, e non come passività, nel senso di un'azione che va a incidere sugli altri e sull'ambiente e viene fatta *con* e non *contro* gli altri.

Se il realismo di Hobbes assorbiva il soggetto nell'oggetto, «come una cozza in uno scoglio insormontabile»¹⁰⁴, adesso il soggetto va a incidere sull'oggetto. Abbiamo visto come già fin dai tempi della sua tesi su Condillac, Mondolfo sottolineasse come fosse la sensazione, e non il dato, il *primum* dell'atto conoscitivo. E dicendo sensazione (o percezione) egli intende incontro tra coscienza e mondo. È evidente il filo di pensiero di Mondolfo: accentuare l'elemento pratico, la prassi contro il materialismo per

sottolineare il rapporto tra soggetto e mondo, racchiuso nel concetto fondamentale di tutto il suo sistema: la «prassi che si rovescia». Dialettica costante e inesauribile fra soggetto e oggetto, fra sovrastruttura e struttura.

Con Rousseau il fine e l'essenza della democrazia moderna diviene lo sviluppo della personalità. Il problema del rinnovamento sociale diviene un problema di rinnovamento psicologico e morale, un problema di educazione¹⁰⁵. Mondolfo, attraverso Rousseau, capovolge il pensiero di Marx: il problema della democrazia diviene prima di tutto un problema di coscienza e di volontà. I diritti e i doveri, per essere realizzati, devono prima di tutto essere *sentiti* come tali dagli uomini, altrimenti si scade in battaglie velleitarie o autoritarie.

Una volta affrontato l'ideale della libertà, Mondolfo sottopone a critica un altro concetto cardine della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*: quello della proprietà¹⁰⁶, che viene sviluppato da Rousseau nel *Contratto sociale*¹⁰⁷. Innanzitutto, il filosofo francese dichiara che ogni cittadino non deve essere proprietario, ma «depositario» di una porzione del bene pubblico. Se nel *Discorso sull'ineguaglianza* Rousseau ci descrive la perdita di uguaglianza e libertà, conseguenti all'abbandono dello stato di natura, nel *Contratto sociale* Rousseau propone di abdicare alla proprietà privata. Divenendo tutti 'non proprietari' raggiungiamo l'uguaglianza e, di conseguenza, anche la libertà. Nel momento in cui lo Stato fa sì che i diritti naturali siano rispettati, essi si convertono in diritti civili e in questo passaggio lo Stato viene legittimato. Non è lo Stato che legittima i diritti naturali, ma viceversa. Dunque Rousseau lega la proprietà al momento del contratto sociale: la società dà in uso ai cittadini la proprietà, in modo da avere non dei 'possessori', ma dei 'depositari' di un bene che resta pubblico.

Morale e diritto diventano emanazione della natura umana una volta che l'uomo passi dalla dimensione individuale a quella collettiva. Le ingiustizie nascono dalla dimensione egoistica, che viene superata quando si aderisce a un nuovo concetto di proprietà: intesa non come usurpazione, ma come proprietà pubblica. Il vero

e unico proprietario diviene lo Stato.

Tuttavia la chiave di volta per poter leggere la proprietà come diritto naturale non ce la dà Rousseau, ma John Locke che distingue fra «proprietà estrinseca» e «proprietà intrinseca». Con la prima espressione si intende un tipo di proprietà estrinseco alla personalità. Sono i casi della prima occupazione, dell'ereditarietà, della consuetudine, dove l'oggetto non è creato dalla persona che reclama il diritto. Con la seconda espressione, invece, abbiamo a che fare con un tipo di proprietà intrinseco alla personalità umana, dove l'oggetto è un prodotto della persona, quasi un suo prolungamento. In questo secondo caso, e solo in esso, la proprietà determina un diritto, tanto che se una persona viene privata degli oggetti di sua creazione viene lesa nella sua libertà e nella sua natura di essere umano. È evidente che la proprietà intrinseca è il lavoro, che produce i propri oggetti, i quali divengono proprietà di chi li ha eseguiti. Nel senso intrinseco la proprietà va quindi a ricongiungersi in modo del tutto naturale agli altri due diritti fondamentali dell'uomo, che sono la libertà e l'uguaglianza. La proprietà feudale è allora una proprietà del tutto estrinseca e quindi non fondante diritto, ma usurpazione e privilegio. La borghesia e il Terzo stato della rivoluzione francese fanno proprio il senso lockiano di proprietà¹⁰⁸. L'esistenza di per sé implica, in quest'ottica, il diritto non solo alla vita, ma anche a tutto ciò che le è necessario per la sussistenza: «La persona, nei suoi rispetti fisiologici, psicologici e morali, costituisce una proprietà: è qui il fondamento di ogni diritto naturale, indipendente da qualsiasi contratto, ed esistente avanti e anche contro ogni convenzione»¹⁰⁹.

Tutto ciò che ci appartiene in quanto estrinsecazione della nostra persona ci appartiene per diritto naturale. In questo senso Mondolfo può affermare: «Quindi illegittimità della proprietà privata dei mezzi di produzione, perché il proprietario non è causa della produzione stessa, che è invece nel lavoro e nei mezzi di produzione; legittimità solo di quella proprietà, che è funzione ed utilità pubblica»¹¹⁰.

Una volta individuate le radici filosofiche dei diritti fondamentali dell'uomo, Mondolfo si dedica all'analisi dei

principali articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* per sottolineare quali accezioni essi abbiano all'interno del documento francese e come vengano declinati da coloro che lo stesero.

Art. 1: Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune.

L'idea della personalità umana, che anima tutta la *Dichiarazione*, ha come conseguenza logica l'uguaglianza fra gli uomini. Inoltre in questo primo articolo viene citata, oltre all'uguaglianza, anche la libertà, e allora la proprietà, come diritto naturale, non deve in alcun modo ledere questi due principi. Ecco perché secondo Mondolfo la proprietà di cui parlano i rivoluzionari deve essere necessariamente di tipo intrinseco, non estrinseco. Solo così essa può essere annoverata fra i diritti inalienabili:

Art. 17: La proprietà essendo un diritto inviolabile e sacro, nessuno può esserne privato, salvo quando la necessità pubblica, legalmente constatata, lo esiga in maniera evidente, e previa una giusta indennità.

Soltanto così intesa essa non lede né l'uguaglianza, né la libertà e diviene fondamento di una 'tendenza socialista', di cui si fanno portavoce i borghesi francesi. Analizzando anche i *cahiers de doléances* dei contadini, Mondolfo rileva come essi facciano tutti riferimento al concetto di proprietà come «frutto del proprio lavoro», dunque come diritto naturale. Un diritto che porterà i contadini al 4 agosto del 1789 e all'abolizione del feudalesimo.

Facendo interagire il pensiero di Rousseau con quello di Locke, è indubbio che Mondolfo elabori una personalissima e criticabile interpretazione della Carta dei principi dell'89. Appare anche evidente che la sua lettura è guidata dall'idea costante di far emergere come già sul finire del Settecento la borghesia avesse aspirazioni universali, libertarie e liberali.

Prendendo da Rousseau le idee di uguaglianza e libertà e da Locke quella di proprietà, il filosofo di Senigallia intende non soltanto retrodatare la nascita dei primi germi 'socialisteggianti', ma accreditare alla tradizione comunista le idee di libertà e di

proprietà. Con 'liberalismo' Mondolfo intende la dottrina che teorizza la libertà dal potere, una libertà il cui logico sviluppo è, secondo lui, la proprietà in senso socialista. Una libertà dunque prettamente economica, della razionalità commerciale.

1.3.2 Rousseau e Marx

Gli studi di Mondolfo su Rousseau proseguono negli anni Venti: nel 1924 traduce il *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* e *Il contratto sociale* di Rousseau. La lettura che Mondolfo fornisce di Rousseau viene duramente attaccata negli anni Settanta, quando si vedevano nel filosofo della Volontà generale i germi delle politiche totalitarie del Novecento¹¹¹. Naturale che ciò avvenga, visto che egli dà una lettura sia del filosofo francese sia del rapporto tra socialismo e rivoluzione francese confacente all'impianto riformista e moderato dell'intera sua visione del marxismo.

Negli anni Settanta assistiamo a un cambiamento radicale nella ricezione del pensiero marxista da parte degli intellettuali di sinistra. Se per la prima metà del Novecento, fin dopo il secondo dopoguerra, il marxismo italiano si era distinto per la sua linea 'umanistica' e per la sua attenzione agli scritti del Marx giovanile, con il Sessantotto e con gli anni Settanta comincia una rilettura di Marx che pone al centro degli interessi il Marx del *Capitale* e degli scritti di critica dell'economia politica. La lettura precedente viene tacciata di 'infantilismo', 'romanticismo', e, per dare delle basi scientifiche al marxismo, ci si à ancora agli studi 'strutturali' lasciando in secondo piano quelli che puntano l'accento sull'antropologia e la sovrastruttura. In questo clima il pensiero di Rodolfo Mondolfo viene profondamente criticato, se non relegato e dimenticato, anche dai partiti socialista e comunista.

Per comprendere alcuni dei motivi di quest'operazione di rimozione, può risultare interessante andare a vedere da vicino le argomentazioni di un allievo stesso del professore: Galvano Della Volpe¹¹². Nel suo *Rousseau e Marx*¹¹³ Della Volpe accusa Mondolfo di

declassare *Il Manifesto* ad appendice della *Dichiarazione*, mentre ai suoi occhi fra i due documenti c'è un vero e proprio salto qualitativo, in quanto il socialismo abolisce la proprietà privata, è un movimento proletario antiborghese. Della Volpe vede in Rousseau una visione dell'individuo in cui è radicato un amore per gli altri e un «sentimento dell'umanità», che sfocia nel religioso e rende difficile il passaggio dal *Discorso sull'ineguaglianza* al *Contratto sociale*. Mentre Mondolfo evidenziava un nesso stretto tra le due opere, in quanto la prima è indizio di una difficoltà, di un problema (la disuguaglianza), a cui la seconda dà una soluzione (il contratto), e il passaggio dall'una all'altra opera era da lui compiuto grazie ai due concetti di 'personalità' e 'proprietà'. Ma per Della Volpe la soluzione data dal contratto e dalla proprietà è una soluzione di stampo borghese e conservatore perché propone un'uguaglianza tra liberi proprietari. E questa è un'uguaglianza formale, giuridica, ma non un'uguaglianza intrinseca, sostanziale. Come a dire che se è vero che se siamo tutti uguali siamo anche liberi, non è detto che se siamo liberi saremo poi uguali.

Secondo Della Volpe è vero che l'uguaglianza rousseauiana non è livellatrice e omologante in quanto parla di «merito»¹¹⁴, ma il problema del riconoscimento sociale dell'individuo resta per lui un problema del tutto irrisolto, sul fronte socialista. L'errore di Mondolfo diviene dunque duplice: porre sullo stesso piano teorico le due opere di Rousseau; confondere la libertà socialista con quella liberale, decretando una conciliazione che è invece del tutto impossibile.

I due autori si incontrano su un unico punto: quello per cui Rousseau anticipa l'uguaglianza meritocratica del socialismo, che permetterà di non annullare le singole identità. «A ciascuno secondo i propri meriti» di Rousseau diviene l'antesignano di «ciascuno secondo le proprie capacità, e a ciascuno secondo i propri bisogni» del Marx della *Critica del Programma di Gotha*. A questo proposito ci preme sottolineare una notazione che fa Lucio Colletti¹¹⁵ quando sostiene che Della Volpe prende un «abbaglio» in quanto parla di «meriti», mentre Marx di «bisogni». Riteniamo si tratti di una distinzione importante, da aggiungere a quella fra

‘meriti’ e ‘capacità’, in quanto i meriti sono il risultato conseguito tramite un’azione; le capacità sono un potenziale dell’individuo che, se pur esistente, non è detto venga esplicato. Quindi proporre un’uguaglianza meritocratica significa tenere conto dei risultati che ciascuno individuo raggiunge con il proprio lavoro e la propria identità professionale; proporre invece un’attenzione alle capacità significa interpretare un’indole, una tendenza, che non è detto si realizzi e dunque assegnare un’uguaglianza di partenza. Nel caso dei meriti si tratta di premiare le differenze *finali*, nel caso delle capacità si tratta di assegnare uguali condizioni *iniziali*, così che tutti siano in grado svilupparle in modo diverso. Stesso discorso vale quando ci riferiamo ai bisogni: ancora una volta stiamo guardando a una situazione di partenza e non di arrivo, partenza che, specie per ciò che concerne i bisogni materiali, gli esseri umani condividono in modo del tutto paritario¹¹⁶. In questo senso l’uguaglianza socialista, intesa come uguaglianza di bisogni, non sarebbe livellatrice e andrebbe a colmare le differenze di una disuguaglianza morale e politica, che è disuguaglianza *fra* e non *degli* uomini, che è alla base della giustizia e che non intacca la disuguaglianza fisica *degli* uomini, impossibile da eliminare.

Della Volpe ritiene che tale principio egualitario si sia realizzato con la rivoluzione russa, che rappresenta una rivoluzione marxista¹¹⁷. Per Mondolfo, invece, le cose sono meno nette e definite: egli innanzitutto sostiene che la rivoluzione russa non rispecchia affatto i principi marxisti e, proprio perché il marxismo non va confuso con quanto realizzato in Russia, non si deve abbandonare il marxismo come base teorica del socialismo. Su questo punto si tornerà più avanti, per ora basta soffermarsi sulle definizioni che dà Mondolfo di ‘socialismo’ e sul ruolo che assegna alla libertà:

Socialismo significa abolizione della divisione delle classi e della soggezione economica di uomini ad uomini; sotto tale rispetto esso rappresenta la più radicale e completa rivendicazione di libertà. Ma il concetto di libertà, che esso rivendica, non è puramente negativo (soppressione di ogni schiavitù dell’uomo all’uomo); ma è eminentemente positivo (conquista delle

condizioni per le quali l'uomo può sentirsi veramente libero)¹¹⁸.

Risulta quindi fondamentale unire Marx con Rousseau, se vogliamo comprendere a pieno l'ideale dell'uomo di Mondolfo. La manualità viene completata – attraverso Rousseau – con la coscienza; in questo senso è solo ora che Mondolfo rende «l'homme un!».

Si è già detto del debito eccessivo che Mondolfo matura rispetto alla definizione marxiana dell'essere umano come 'produttore dei propri mezzi di sussistenza', come *homo faber*. Il 'socialismo reale' ha realizzato questo tipo di uomo e i fatti confermano più l'interpretazione di Della Volpe che quella di Mondolfo. Il comunismo ha realizzato l'uguaglianza e il liberalismo la libertà. Ma di quale uguaglianza e di quale libertà si è trattato? Nel primo caso di un'uguaglianza che ha annullato le differenze delle singole identità, nel secondo di una libertà di mercato e di sfruttamento che ha arricchito pochi a scapito di tanti. È vero che la visione mondolfiana non la si trova nelle esperienze storiche trascorse, ma questo non significa che la sua ricerca non debba essere perseguita. Siamo convinti che sia divenuto necessario, oggi più di allora, dopo il crollo del comunismo dell'89, affrontare il tentativo definito da Bobbio «gigantesco», di coniugare l'uguaglianza e la libertà¹¹⁹. Se la libertà è «l'obbligo di essere esseri umani» e se tale libertà non deve vanificare il principio dell'uguaglianza allora dobbiamo trovare un principio che sancisca l'uguaglianza tra gli uomini nel punto di partenza e non di arrivo. L'uguaglianza deve risiedere nell'umanità che non è affatto un risultato da raggiungere, ma un punto imprescindibile da cui partire e che riconosce tutti gli esseri umani come tali, senza annullare o negare le specifiche, irriducibili differenze che si realizzeranno ben dopo la nascita. Ma né la rivoluzione francese¹²⁰, né Rousseau, né il Marx di *Sulla questione ebraica* hanno proposto un'uguaglianza così intesa¹²¹.

1.3.3 «Sono un essere umano e niente di ciò che è umano mi è estraneo»

Mondolfo fa suo il celebre aforisma latino di Publio Terenzio Afro («homo sum, humani nihil a me alienum puto») dove scorge il senso profondo della libertà. Essere uomini significa per lui esplicitare la propria attività ideale e conoscitiva e, svolgendola, realizzare la propria libertà¹²². In questo senso va la sua battaglia contro l'empirismo e il sensismo che appiattiscono la coscienza dell'individuo a una tavoletta di cera, per rivendicare un'attività, un fare, che va di pari passo con il conoscere¹²³. Se la tradizione sensista e razionalista di Condillac, Hobbes, Helvétius si lega a una concezione passiva del soggetto, quella che inizia con Rousseau inaugura un nuovo modo di concepire l'essere umano, dove al razionalismo si congiunge anche la sensibilità, l'interiorità e la prassi: «mentre per gli enciclopedisti l'unità si raggiunge inquadrando lo spirito nella concezione del mondo esteriore, per Rousseau l'unità si afferma in quanto la natura stessa palpita entro noi dell'intimo sentimento della nostra vita»¹²⁴.

Il sensismo di Condillac e il materialismo di Hobbes sfociano entrambi in un meccanicismo passivo, che non distingue tra identità di coscienza, come principio autonomo di attività, e anima, come principio di identità sostanziale. Mondolfo individua nella capacità associativa della coscienza, della memoria e dell'immaginazione l'identità attiva del soggetto. Si ha quindi una 'coscienza dinamica' che permette a Mondolfo di criticare sia il meccanicismo sia il materialismo volgare, che considera il pensiero come mera 'secrezione del cervello'. Il rigido materialismo di Hobbes risolve il fatto psichico in fatto fisiologico di movimento, che determina poi le sensazioni di dolore e piacere. In quest'ottica la volontà diventa un mero meccanismo di confronto-scontro fra appetiti. E così non si spiega l'origine della morale, che scaturisce dunque per Mondolfo non tanto dalla ragione calcolatrice, ma dalla sensibilità fisica.

Da Rousseau fino a Marx, Mondolfo vede configurarsi un individuo che prima di tutto è considerato nella sua unità, totalità,

di soggetto con una ragione sì, ma anche con un'interiorità, fatta di sentimenti ed emozioni, in due parole: la coscienza interiore. Quest'ultima si muove nel mondo e con gli altri soggetti determinando cambiamenti nell'ambiente circostante e anche in se stessa, svolgendo così quella dialettica fra soggetto e oggetto, fra uomo e mondo che è alla base della filosofia della prassi marxiana. L'uomo di Mondolfo è un uomo che non è mai solo, ma sempre circondato dall'ambiente e dagli altri e, con essi, sempre interagisce. Un'interazione che scaturisce in maniera spontanea e naturale, senza il calcolo razionalistico e utilitaristico, che fa della razionalità hobbesiana il 'controllore' perdente della società civile.

Mondolfo si riallaccia dunque alla tradizione che da Aristotele, attraverso Rousseau, giunge a Feuerbach e Marx e afferma una socialità naturale, che induce gli uomini a cercarsi per l'esigenza di realizzare la propria natura. In questo senso si deve leggere l'interpretazione che Mondolfo dà della morale come prolungamento della natura umana e non come imposizione dall'alto o dall'esterno. C'è quindi una profonda fiducia e un forte ottimismo nei confronti degli uomini, fiducia e ottimismo che, agli occhi di molti, possono apparire ingenui e datati, ma che di sicuro segnano in maniera radicale l'interpretazione che Mondolfo dà del marxismo e la sua adesione al Partito socialista. «Ora, se noi partiamo dalla supposizione che la collettività sia per sempre condannata ad essere massa amorfa, priva di consapevolezza, incapace di libertà e responsabilità, noi abbiamo già pronunciato la condanna definitiva della democrazia»¹²⁵.

La chiave di lettura dell'umanesimo marxista lo porta a ribaltare completamente la visione di Marx per cui la rivoluzione parte dall'elemento strutturale: per Mondolfo occorre partire dalle e arrivare alle coscienze degli uomini. «L'agitazione del proletariato non muove tanto dall'ansia dei bisogni materiali, quanto dal risveglio della coscienza umana che si ribella a una condizione di servitù oppressiva»¹²⁶. «Le condizioni sociali sono di fronte alla coscienza il *prius* storico e logico dove si tratti di conservazione, di adattamento allo stato preesistente; ma, dove sia questione di rinnovare e trasformare, il *prius* storico e logico sono la coscienza e

la volontà»¹²⁷. Le rivendicazioni materiali esprimono esigenze spirituali e la fierezza, la dignità, la libertà, valgono più del pane. «Per questo soltanto la classe che si ritrova a soffrire della disumanità può essere la rivendicatrice *par excellence* della *humanitas*»¹²⁸. Di nuovo il nesso fra coscienza e condizioni storiche: la prima sente l'inadeguatezza delle seconde e, in questo sentire, si fa promotrice di un movimento di contestazione e cambiamento. Senza coscienza non c'è rivoluzione. Il compito sociale della cultura è quello di formare negli uomini una coscienza del sociale, avendo un senso profondo del proprio ruolo nella collettività. Così facendo gli individui acquistano al tempo stesso coscienza di sé e degli altri.

Ecco che l'aspetto educativo e formativo diviene fondamentale per Mondolfo, in quanto esso ha una duplice funzione: formare le coscienze alla propria dignità ed educarle a modificare in senso attivo le condizioni esistenti. E in questa relazione educativa ritroviamo il concetto di «prassi che si rovescia», di attività che reagisce e incide sulle condizioni esterne. Come se nel rapporto tra insegnante e allievo Mondolfo trovasse la relazione umana che per eccellenza realizza quel concetto di «prassi che si rovescia» alla base della sua politica. Nel rapporto educativo abbiamo a che fare con un cambiamento che coinvolge tutti e due i soggetti della relazione e chi insegna, chi educa, conduce una ricerca della verità insieme all'altro e, modificandolo, modifica se stesso.

A questo punto si inseriscono a pieno titolo gli studi, gli scritti e la serrata dialettica che Mondolfo ha portato avanti dal 1903 fino al 1939, l'anno della fuga in Argentina, sulla scuola pubblica, sull'educazione e sul suo ideale formativo. Adesso il maggior interlocutore diviene, ovviamente, Giovanni Gentile, autore dell'omonima riforma sulla scuola ma, ancora una volta, il professore riuscirà a distinguersi tra i suoi colleghi di sinistra e lo vedremo scontrarsi con Salvemini e con alcuni esponenti del Partito socialista.

Note

¹ Cfr. V.E. Alfieri, in *Omaggio a Rodolfo Mondolfo*. 19 agosto 1962, a cura di S. Anselmi, Comune di Senigallia, Senigallia 1963, p. 35.↵

² E. Bassi, *Come conobbi Rodolfo Mondolfo*, in *Rodolfo Mondolfo*, numero speciale di "Critica Sociale", supplemento al fasc. 24, 20 dicembre 1967, p. 32 (fra le personalità presenti al saluto a Mondolfo c'erano: Alfredo Poggi, Adelchi Baratono, il parlamentare socialista Giuseppe Canepa, Luigi Salvatorelli, Giuseppe Rensi, Adriano Tilgher, Giovanni Zibordi).↵

³ Così lo definirono Adelchi Baratono, Antonio Gramsci e Piero Gobetti, per citare solo alcuni dei più noti fra gli intellettuali dell'epoca. Cfr. A. Baratono, *La filosofia di Marx* (1924), in Id., *Filosofia in margine*, Dante Alighieri, Milano 1930, p. 223.↵

⁴ E. Bassi, *Come conobbi Rodolfo Mondolfo* cit., p. 33.↵

⁵ *Ibidem*.↵

⁶ *Ivi*, p. 32.↵

⁷ Le lettere sono consultabili all'Archivio Mondolfo presso la Fondazione Filippo Turati di Firenze. Le voci richieste a Mondolfo sono: Giordano Bruno, Helvétius, Antonio Labriola, materialismo storico, Filone d'Alessandria, internazionale, internazionalismo, movimento operaio, proletariato, sindacalismo, socialdemocrazia, socialismo, unità, universo.↵

⁸ G. Gentile, *Lettera a Mondolfo*. 22 novembre 1932, Archivio Mondolfo, Epistolario, Fondazione Turati, Firenze, scatola 2.↵

⁹ U. Spirito, *Lettera a Mondolfo*. 27 ottobre 1930, *ivi*, scatola 10.↵

¹⁰ G. Gentile, *Lettera a Mondolfo*. 26 ottobre 1938, *ivi*, scatola 2.↵

¹¹ Cfr. il racconto di E. Bassi, *Rodolfo Mondolfo nella vita e nel pensiero socialista*, Tamari, Bologna 1968, p. 35.↵

¹² Ricordando Mondolfo nell'*Omaggio* a lui dedicato dal Comune di Senigallia, l'amico Vittorio Enzo Alfieri rievoca i giorni di quegli incontri fiorentini utilizzando le parole di uno dei partecipanti: Gaetano Salvemini che, nella rivista "Il Ponte" del

1950, ricorda in maniera toccante l'ambiente e la compagnia di allora: «quel gruppo di amici che si era formato a Firenze tra il 1892 e il 1895, non potevano dolersi di aver avuto cattiva fortuna. Uno [Battisti] era stato impiccato dagli Austriaci; sua moglie [Ernesta Battisti] e un altro [Ugo Guido Mondolfo] avevano dovuto rifugiarsi in Svizzera; uno [Rodolfo Mondolfo] era stato sbalzato nell'America meridionale; io nell'America settentrionale; due [Galletti e un altro che non so] erano rimasti in Italia: non ne sapevo nulla, ma ero sicuro che anche essi avevano conservato il rispetto di se stessi»; V.E. Alfieri, in *Omaggio a Rodolfo Mondolfo* cit., p. 36.↵

¹³ Cfr. "Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale", Torino 1899, vol. XX, e Torino 1900, vol. XXI.↵

¹⁴ R. Mondolfo, *Per le relazioni fra genialità e degenerazione* (Francesco Domenico Guerrazzi), in "Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale", Torino 1900, vol. XXI, p. 408.↵

¹⁵ Una ricerca molto interessante, che ancora nessuno ha compiuto, sarebbe quella di indagare se su Mondolfo potesse avere influito la ricerca fenomenologica di Edmund Husserl che, in quegli stessi anni, andava elaborando il suo concetto di 'intenzionalità' e la sua analisi eidetica del flusso di coscienza.↵

¹⁶ R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1962, p. 25.↵

¹⁷ R. Mondolfo, *Il realismo di Roberto Ardigò*, in *Nel primo centenario della nascita di Roberto Ardigò (1828-1928)*, a cura della "Rivista di filosofia", IGAP, Milano 1928, p. 95.↵

¹⁸ *Ibidem.*↵

¹⁹ A proposito del positivismo di Mondolfo, Marramao, alla voce *Mondolfo, Rodolfo* scritta per il *Dizionario biografico* del Movimento operaio, nota: «Malgrado le apparenze [...], la formazione culturale di M. non è segnata dal positivismo, ma dalla sua crisi e dissoluzione. [...] Ciò gli permise di ripercorrere l'edificio dottrinario positivistico recuperandone gli spazi critici e innovativi, ma rifiutandone la rozza impalcatura metafisica»; G. Marramao, s.v. *Mondolfo, Rodolfo*, in *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico (1853-1943)*, a cura di F. Andreucci, T. Detti, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 524.↵

²⁰ Fino al 1932, anno in cui viene tradotta *L'ideologia tedesca*, in Italia si conoscono: *Sulla questione ebraica* (1843), *La sacra famiglia* (1844) e le *Tesi su Feuerbach* (1845).⁴

²¹ B. Croce, *Lettera a Gentile. 23 novembre 1898*, in *Carteggio Gentile-Croce*, in Appendice a G. Gentile, *La filosofia di Marx. Studi critici* (1899), a cura di V.A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974, p. 225.⁴

²² G. Gentile, *La filosofia di Marx* cit., p. 82.⁴

²³ Come ci ha spiegato la germanista Cecilia Iannaco, in tedesco il verbo transitivo *wälzen* significa 'rotolare', 'volteggiare' e rimanda a un movimento circolatorio. Il verbo *umwälzen* è ancora transitivo e, con il prefisso *um-*, viene utilizzato in senso figurato per indicare l'azione di sovvertire, capovolgere, rivoluzionare. Anche l'aggettivo *umwälzend* e il sostantivo *die Umwälzung* indicano qualcosa di rivoluzionario e di sovversivo. Si ha a che fare in tutti i casi con un'attività che modifica in senso radicale e con un movimento circolare (in qualche modo che ritorna su di sé). Per una ricostruzione storica dell'equivoco lessicale, cfr. F. Frosini, *Il 'ritorno a Marx' nei Quaderni del carcere (1930)*, in *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, a cura di G. Petronio, M. Paladini Musitelli, Manifestolibri, Roma 2001, in particolare p. 62, nota 41.⁴

²⁴ E. Di Carlo, recensione ad A. Poggi, *Il concetto del diritto e dello Stato nella filosofia giuridica italiana contemporanea*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", XIII, 3, maggio-giugno 1933, pp. 436-439.⁴

²⁵ R. Mondolfo, *Prassi che rovescia o prassi che si rovescia*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", XIII, 6, 1933, pp. 743-745.⁴

²⁶ Lo vedremo meglio al termine di questo capitolo. Nel 1924 Mondolfo traduce le due opere fondamentali di Rousseau: *Il discorso sull'ineguaglianza* e *Il contratto sociale*.⁴

²⁷ G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia: dalla «Critica Sociale» al dibattito sul leninismo*, De Donato, Bari 1971. Marramao pubblica il libro all'indomani della sua tesi di laurea su Mondolfo, Labriola e Gramsci conseguita nel 1969. Nel 2010, in un'intervista rilasciataci, Marramao ha poi preso le distanze da alcune sue tesi giovanili, in particolare rispetto alle critiche che da

giovane muoveva a Mondolfo; cfr. *infra*, cap. 4.↵

²⁸ *Ivi*, p. 288.↵

²⁹ R. Mondolfo, *Feuerbach e Marx*, in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, p. 61.↵

³⁰ G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 1963, p. 80. Per il rapporto Mondolfo-Sorel e il problema della violenza, cfr. *infra*, cap. 3.↵

³¹ R. Mondolfo, *La fine del marxismo?*, in “Critica Sociale”, XVIII, 20, 16 ottobre 1908, pp. 311-312; poi in Id., *Umanismo di Marx* cit., p. 7.↵

³² Di questo è convinto E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica*, Feltrinelli, Milano 1977.↵

³³ Dopo il discorso al congresso di Roma del 1910 la battaglia della Kuliscioff si arrestò e la sua proposta fu messa da parte per essere considerata soltanto dopo la Seconda guerra mondiale. Nota Santarelli (*ivi*, p. 50) che il Psi non riuscì a comprendere a fondo l'imperialismo e concentrò l'attenzione, fra gli anni immediatamente successivi alla sconfitta di Adua e la guerra di Libia, sui problemi interni e non sulla politica estera.↵

³⁴ È questa un'ipotesi di lavoro sollecitata da Bruno Accarino in un suo intervento a Palazzo Strozzi a Firenze il 16 marzo 2009 durante una tavola rotonda dal titolo *Filosofia e pensiero critico*.↵

³⁵ È Aldo Zanardo che sostiene la presenza di momenti di svolta e rottura all'interno del pensiero di Rodolfo Mondolfo. Cfr. il suo saggio *Motivi e caratteri del marxismo di Rodolfo Mondolfo*, in E. Garin et al., *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 181 sgg.↵

³⁶ R. Mondolfo, *Rovistando in soffitta*, in “Critica Sociale”, XXI, 14, 11 luglio 1911, pp. 210-212.↵

³⁷ Così fu apostrofato Giolitti dal socialista Gaetano Salvemini che lo accusava di collusioni con le organizzazioni mafiose del Sud, le quali intercettavano i soldi inviati dal governo per la ricostruzione della vita economica del Mezzogiorno.↵

³⁸ Cfr. R. Mondolfo, *Rovistando in soffitta* cit., p. 210.↵

³⁹ R. Mondolfo, *Tra l'ideale e il razionale*, in “Critica Sociale”,

XXI, 16, 16 agosto 1911, pp. 247-248.↵

⁴⁰ R. Mondolfo, *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx*, in "La cultura filosofica", III, marzo-giugno 1909, pp. 134-170; accolto nella I ed. di *Sulle orme di Marx. Studi di marxismo e di socialismo*, Cappelli, Bologna 1919, pp. 64-114 col titolo *Feuerbach e Marx*, poi ampliato di due paragrafi (il VI e il VII); poi in Id., *Umanismo di Marx* cit., pp. 8-78.↵

⁴¹ Confrontando gli articoli del 1911 con quelli del 1908 e del 1909, si nota un cambiamento non indifferente nel filosofo: se nel 1908 Mondolfo aveva difeso a spada tratta l'azione e la strategia turatiana, in seguito pare anche lui imputargli un eccessivo appiattimento sul reale e lo richiama a un maggior rigore filosofico. Ha ragione Aldo Zanardo quando rileva come tra il 1911 e il 1912 Mondolfo divenga più filosofo, con uno scopo principale: restituire una base teorica al movimento politico, per una trasformazione del sociale; cfr. A. Zanardo, *Motivi e caratteri del marxismo di Rodolfo Mondolfo* cit., pp. 171-199.↵

⁴² Antonio Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti e Discorrendo di socialismo e filosofia*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 1973, vol. 2, pp. 469-530 e pp. 658-793.↵

⁴³ R. Mondolfo, *Il concetto di necessità nel materialismo storico*, in "Rivista di filosofia", IV, 1, gennaio-febbraio 1912, pp. 55-74.↵

⁴⁴ R. Mondolfo, *Chiarimenti sulla dialettica engelsiana*, in "Rivista di filosofia", VIII, V, ottobre-dicembre 1916, pp. 701-715; poi ristampato con il titolo *La dialettica di Engels*, in Id., *Sulle orme di Marx* cit., pp. 115-128.↵

⁴⁵ F. Engels, *L'Anti-Dühring*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 1-32. Engels non pensa la dialettica come un processo necessario, in grado di poter prevedere il corso della storia e scrive: «Marx non pensa dunque, caratterizzando questo processo come negazione della negazione, di dimostrare per questa via che esso è un processo storicamente necessario» (p. 128).↵

⁴⁶ Antonio Labriola, *Discorrendo di socialismo e filosofia* cit., p.

⁴⁷ R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx* cit., p. 126.↵

⁴⁸ È la domanda di *Socialismo e filosofia*, in "L'Unità", II, 1, 3 gennaio 1913, p. 223; 2, 10 gennaio 1913, p. 226; 3, 17 gennaio 1913, p. 230; poi in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx* cit., pp. 115-127.↵

⁴⁹ *Ivi*, p. 120.↵

⁵⁰ R. Mondolfo, *Il concetto di necessità nel materialismo storico* cit. Si è confusa la necessità con la fatalità per due motivi: si è creduto che il materialismo fosse il fulcro della dottrina e si è intesa la dialettica come 'autocritica delle cose'. In questa fase Mondolfo è assai critico nei confronti di Labriola, posizione che col tempo si stempererà per evidenziare il concetto comune di 'filosofia della prassi' contro il determinismo economicista. Cfr. Id., *Ricordando Antonio Labriola*, in "Critica Sociale", XXXIV, 4, 15-29 febbraio 1924, pp. 61-62; poi in Id., *Umanismo di Marx* cit., pp. 242-246.↵

⁵¹ R. Mondolfo, *Socialismo e filosofia* cit., p. 121.↵

⁵² *Ivi*, p. 118.↵

⁵³ *Ivi*, p. 127.↵

⁵⁴ *Ivi*, p. 121.↵

⁵⁵ *Ibidem*.↵

⁵⁶ R. Mondolfo, *Per l'amore della moralità e per la moralità dell'amore*, in "Critica Sociale", XXIII, 4, 16 febbraio 1913, pp. 54-57.↵

⁵⁷ Tale espressione è ancora discussa: Bobbio è convinto che non si possa parlare di 'revisionismo' in Mondolfo in quanto rivaluta sia Marx che Engels, recupera la dialettica e connette l'azione teorica all'azione pratica di riforme politiche; cfr. N. Bobbio, *Rodolfo Mondolfo e il revisionismo*, in *Rodolfo Mondolfo*, numero speciale di "Critica Sociale", supplemento al fasc. 24, 20 dicembre 1967, pp. 7-9.↵

⁵⁸ L'espressione è di C. Calabrò, *Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo tra marxismo e democrazia*, Polistampa, Firenze 2007.↵

⁵⁹ *Ivi*, p. 27.↵

⁶⁰ J. Jaurès, *Studi socialisti*, Sandron, Palermo 1903.↵

⁶¹ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in Id., *Scritti filosofici giovanili*, a cura di S. Moravia, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 182.↵

⁶² *Ivi*, p. 183.↵

⁶³ R. Mondolfo, *Umanismo di Marx* cit., p. 315.↵

⁶⁴ *Ivi*, pp. 332-333.↵

⁶⁵ *Ivi*, p. 345.↵

⁶⁶ L'idea che il movimento del 1968 si sia fatto promotore di una libertà senza identità è stata proposta fin dal 1980 dallo psichiatra Massimo Fagioli che venne intervistato dal professor Domenico Corradini e dai collaboratori della rivista "Teoria e Prassi". Cfr. M. Fagioli, *Bambino donna e trasformazione dell'uomo* (1980), Nuove Edizioni Romane, Roma 2007, p. 233, e Id., *left* 2007, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2010, pp. VI-VII, 17.↵

⁶⁷ N. Bobbio, *L'umanesimo socialista da Marx a Mondolfo*, in *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo* ("I quaderni del Mondolfo", 1), Centro di formazione culturale Rodolfo Mondolfo, Milano 1977, pp. 5-17.↵

⁶⁸ *Ivi*, p. 8.↵

⁶⁹ *Ivi*, p. 9.↵

⁷⁰ *Ivi*, p. 10.↵

⁷¹ *Ibidem*.↵

⁷² *Ibidem*.↵

⁷³ Un 'socialismo del XXI secolo', per poter nascere, deve dunque ripartire da una nuova concezione antropologica, visto che i pezzi di quell'uomo 'smontato', di cui parlava Bobbio nel 1977, sono stati 'riassemblati' quando in Italia, per la precisione nel 1971, è stata proposta alla comunità scientifica una nuova teoria sulla realtà umana. Non sappiamo a quali «grandi idee» alludesse Bobbio, ma sappiamo che in quegli anni lo psichiatra Massimo Fagioli, con le sue tre opere fondamentali *Istinto di morte e conoscenza* (1972; L'Asino d'oro edizioni, Roma 2010), *La marionetta e il burattino* (1974; L'Asino d'oro edizioni, Roma 2011) e *Teoria della nascita e castrazione umana* (1975; L'Asino d'oro edizioni, Roma 2012) e con i seminari dell'Analisi collettiva, iniziati nel 1975, rendeva pubblica la sua «teoria della nascita». Fagioli teorizza la nascita del pensiero dal biologico (dalla reazione della materia cerebrale di fronte allo stimolo luminoso giunto al cervello attraverso la retina) e non dal divino o dall'organo cervello, e definisce l'identità umana come realtà psichica e non come

linguaggio o come pensiero razionale.◄

⁷⁴ B. Accarino, a cura di, *Ratio imaginis: uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991, p. 8.◄

⁷⁵ R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx* cit.◄

⁷⁶ *Ivi*, p. 18. Con questo non intendiamo ascrivere Mondolfo nella tradizione antropologica del Novecento, che si volge verso direzioni biologiche e chimiche per tentare di soddisfare quell'esigenza di scientificità che con il crollo del positivismo era stata minata alle fondamenta. Diviene ora massiccio l'ingresso e il contributo della biologia, che spodesta la fisica. Lo sguardo scientifico sarà invece sempre estraneo al marchigiano, troppo legato ancora alla tradizione ottocentesca, per cui 'scientificità' era sinonimo di 'organicismo' e 'neurologismo'. Nel corso del volume si vedrà come, anche nei suoi studi sulla massa, Mondolfo si collochi lontano da coloro che recepivano il termine dalla fisica, per studiarne i fenomeni di attrazione, repulsione e suggestione.◄

⁷⁷ L'altro filone evidenziato da Accarino è quello dell'«autointerrogazione diretta sull'uomo e sulla vita», la «filosofia dell'esistenza», che «spalancherà le porte a forme di soggettivismo estetizzante»; B. Accarino, *Ratio imaginis* cit., p. 18.◄

⁷⁸ Cfr. *infra*, cap. 3, per l'interessante dibattito che Mondolfo conduce con Michels e Turati sulla sessualità umana, da distinguere nettamente – secondo il marchigiano – da quella animale.◄

⁷⁹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994. Scrive per esempio la Arendt a p. 2: «L'artificio del mondo umano separa l'esistenza umana dall'ambiente meramente animale, ma la vita è estranea a questo mondo artificiale, e attraverso di essa l'uomo rimane in relazione con gli altri organismi viventi».◄

⁸⁰ R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci* cit., p. 39.◄

⁸¹ Cfr. R. Mondolfo, *Umanismo di Marx* cit., pp. 327 sgg. Con il richiamo all'*Ideologia tedesca*, si spinge la trattazione dell'opera mondolfiana agli anni Sessanta, gli anni dell'esilio argentino.◄

⁸² R. Finelli, *Marx e Gramsci. Due antropologie a confronto*, in *Marx e Gramsci. Memoria e attualità* cit., pp. 99-121.◄

⁸³ *Ivi*, p. 102.◄

⁸⁴ *Ivi*, p. 103.↵

⁸⁵ *Ibidem*.↵

⁸⁶ *Ivi*, p. 104.↵

⁸⁷ *Ibidem*.↵

⁸⁸ R. Mondolfo, *Umanismo di Marx* cit., p. 342.↵

⁸⁹ Ecco cosa Sigmund Freud scriveva ad Albert Einstein a proposito della guerra nel 1932: «I conflitti d'interesse tra gli uomini sono dunque in linea di principio decisi mediante l'uso della violenza. Ciò avviene in tutto il regno animale, di cui l'uomo fa inequivocabilmente parte; per gli uomini si aggiungono, a dire il vero, anche i conflitti di opinione, che arrivano fino alle più alte cime dell'astrazione e sembrano esigere, per essere decisi, un'altra tecnica. Ma questa è una complicazione che interviene più tardi. Inizialmente, in una piccola orda umana, la maggiore forza muscolare decise a chi dovesse appartenere qualcosa o la volontà di chi dovesse essere portata ad attuazione»; S. Freud, A. Einstein, *Perché la guerra?*, Carteggio, <http://www.iisf.it/discorsi/einstein/carteggio.htm>↵

⁹⁰ Il riferimento è ovviamente a Martin Heidegger, il cui *Essere e tempo* esce nel 1927.↵

⁹¹ E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve (1914-1991)*, BUR, Milano 2000.↵

⁹² Il titolo richiama quello di un articolo di Massimo Fagioli (*La libertà è l'obbligo di essere "esseri umani"*), apparso il 31 marzo 2006 sul settimanale "left" e ora pubblicato in Id., *left 2006*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2009, pp. 34-37.↵

⁹³ C. Calabrò, *Il socialismo mite* cit., p. 67.↵

⁹⁴ Cfr. N. Bobbio, *Introduzione*, in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx* cit., pp. XI-XLVIII.↵

⁹⁵ R. Mondolfo, *Dalla dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti*, in "Critica Sociale", XVI, 15, 21 e 22, agosto-novembre 1906, pp. 232-235; 329-332; 347-350; poi in Id., *Tra il diritto di natura e il comunismo. Studi di storia e filosofia*, Tip. degli operai, Mantova 1909, parte I, pp. 39-76; poi in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, a cura di R. Medici, CLUEB, Bologna 1991, pp. 29-53.↵

⁹⁶ R. Mondolfo, *Il contratto sociale e la tendenza comunista in J.-J. Rousseau*, in "Rivista di filosofia e scienze affini", IX, XVII, 4-6, ottobre-dicembre 1907, pp. 693-747; poi in Id., *Tra il diritto di natura e il comunismo* cit., parte II, pp. 1-25.↵

⁹⁷ Razionalismo a proposito del quale Walter Tega parla di «'razionalismo' della forma» e di un «'sensualismo' del contenuto», nel suo *Locke, Rousseau, Marx tra il diritto di natura e il comunismo*, in E. Garin et al., *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo* cit., p. 110.↵

⁹⁸ Cfr. C. Calabrò, *Il socialismo mite* cit., pp. 67, 123 sgg.↵

⁹⁹ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), in Id., *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, UTET, Torino 1970, p. 726.↵

¹⁰⁰ R. Mondolfo, *Rousseau nella formazione della coscienza moderna*, in "Rivista pedagogica", VI, 3, dicembre 1912, pp. 433-478.↵

¹⁰¹ Cfr. J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1755), in Id., *Scritti politici* cit., pp. 366-367.↵

¹⁰² È bene rilevare che il personalismo di cui parla Rousseau, e che fa proprio Mondolfo, è un personalismo del tutto laico e umano, dal momento che la 'persona' si distingue dall' 'individuo' in quanto portatrice entro sé di un valore che non è affatto divino o religioso, ma di una dignità esclusivamente umana da rispettare. Il personalismo laico di Mondolfo è esplicitato in un articolo dal titolo *Marxismo e cristianesimo* apparso su "Critica Sociale" (LII, 18, pp. 433-435) il 20 settembre 1960, in cui Mondolfo ha scritto: «se vuol costruirsi e fondarsi filosoficamente una *dottrina* socialista, come dottrina non solo di rivendicazioni umane, ma di azione storica rivolta alla grande trasformazione sociale che deve costituire la liberazione vera dell'uomo, la riconquista e l'attuazione piena della sua *humanitas*, questa dottrina abbisogni per la sua coerente costruzione di una sua concezione dell'uomo, della vita, cioè di una *Weltanschauung* [...] Ora è un errore – ed un errore sommamente pericoloso – che socialdemocratici come Waldemar von Knoeringen vogliano facilitare il colloquio fra cattolici e socialdemocratici» (p. 435).↵

¹⁰³ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'ineguaglianza* cit., p. 367.↵

¹⁰⁴ R. Mondolfo, *Il realismo di Roberto Ardigò* cit., p. 160.↵

¹⁰⁵ Su questo punto, cfr. *infra*, cap. 2.↵

¹⁰⁶ R. Mondolfo, *Tra il diritto di natura e il comunismo* cit., parte I.↵

¹⁰⁷ Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* cit., pp. 736-738.↵

¹⁰⁸ Diversamente da Filmer e Hobbes, che fondano la proprietà sulle teorie dell'eredità e della convenzione. Entrambi teorici dell'assolutismo politico, Hobbes e Filmer danno una giustificazione ben diversa del potere. Se Hobbes fonda il suo *Leviatano* su un calcolo razionale e un contratto, che determinano l'uscita dallo stato di natura e il conferimento di tutti i poteri a un unico sovrano, Filmer resta fermo all'origine divina del potere. Nessun potere è irrevocabile perché nessun potere proviene dall'alto dei cieli: così John Locke risponde all'erudito inglese Robert Filmer, il quale, a partire dalle Scritture, faceva discendere il potere regale (per diritto ereditario), da Adamo, cui sarebbe stata conferita da Dio l'autorità su tutti i propri discendenti. Filmer giustifica l'assolutismo monarchico con la legge, che ritiene naturale, del padre verso i figli. Ma, per Locke, l'autorità politica non può replicare l'autorità paterna. Il potere – sostiene Locke nei *Due trattati sul governo civile* (1690) – non proviene da un unico padre, né si tramanda di padre in figlio; è del tutto assurdo assimilare l'autorità paterna con quella divina. Filmer teorizza il suo assolutismo e la sua idea del potere divino in *Patriarca, o il potere naturale dei re* (1680), contro cui è indirizzato il primo trattato di Locke. Nel secondo trattato, invece, Locke espone in maniera organica le sue teorie politiche, partendo dai principi del giusnaturalismo. Contrariamente a Hobbes, Locke afferma che nello stato di natura non c'è un generico diritto di tutti su tutto, ma tre diritti fondamentali (vita, libertà e proprietà) che terminano là dove iniziano quelli altrui. Di qui la diversa concezione dello stato di natura, della proprietà e del contratto di Locke rispetto a quella di Hobbes.↵

¹⁰⁹ R. Mondolfo, *Dalla dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti* cit., p. 38.↵

¹¹⁰ R. Mondolfo, *La filosofia della proprietà. Alla «costituente» e alla «legislativa» nella rivoluzione francese*, in Id., *Tra il diritto di natura e il comunismo* cit., parte II, p. 42.↵

¹¹¹ Un'interpretazione che è ben viva ancora oggi. Cfr. L. Pellicani, *Rousseau, la matrice del socialismo totalitario*, in "Il Riformista", 7 settembre 2011, p. 14.↵

¹¹² La critica viene ripresa e condivisa anche da Giacomo Marramao in *Marxismo e revisionismo in Italia* cit.↵

¹¹³ G. Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1971.↵

¹¹⁴ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'ineguaglianza* cit., p. 370: «Anche ammesso che nella società civile fosse praticabile, a questa rigorosa eguaglianza dello stato di natura si opporrebbe la giustizia distributiva; e come tutti i membri dello Stato devono prestargli servizi proporzionati alle loro capacità e alla loro forza, così i cittadini a loro volta, devono essere distinti e favoriti in proporzione ai loro servizi. [...] Questi abili politici [...] respingendo quell'ingiusta eguaglianza che non fa differenza fra buoni e cattivi, si attaccarono tutti a quella che ricompensa e punisce ciascuno secondo i suoi meriti. [...] Il rango dei cittadini deve dunque essere regolato, non sulla base dei loro meriti personali [...] ma secondo i reali servizi che essi rendono allo Stato, e che sono suscettibili di una valutazione esatta».↵

¹¹⁵ L. Colletti, *Rousseau critico della «società civile»*, in Id., *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969, pp. 124-176.↵

¹¹⁶ Invece che di «bisogni» e «meriti», lo psichiatra Massimo Fagioli parla di «bisogni» ed «esigenze»: «Bisogni ed esigenze. Le esigenze sono proprie della realtà umana. I bisogni, se non vengono soddisfatti, fanno morire il corpo. Le esigenze, se non vengono realizzate, fanno morire la mente. Penso alla parola libertà; penso che quanto va cercato è la libertà di realizzare la propria realtà umana. La fantasia mi fa proporre che, se ciascuno realizza la propria identità umana, la società può essere fatta da diversi. Senza equivoci; senza diversità nella soddisfazione dei bisogni del corpo che sono uguali per tutti; libertà nella realizzazione delle esigenze originali in ogni essere umano»; M. Fagioli, *La libertà è l'obbligo di*

essere “*esseri umani*” cit., p. 36. Cfr. anche il volume di A. Ventura, *La trappola. Radici storiche e culturali della crisi economica*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2012, in cui a questa differenziazione è dedicato un intero paragrafo (5.4, pp. 224-230). Interessante comunque notare che la distinzione qui proposta sia in qualche modo presente in Mondolfo che in un suo articolo su “Critica Sociale” ha scritto: «Ora, se come accade in condizioni di limitata produttività, gli uomini siano soggetti, per i *bisogni* quotidiani e pressanti della sussistenza, a lavoro opprimente con scarso rendimento, [...] il livellamento può avvenire solo in basso; e i novelli liberi dal giogo della fatica e della miseria, che non consentono educazione e vita umana, e soddisfazione delle proprie *esigenze d'uomini*»; R. Mondolfo, *Leninismo e socialismo*, in “Critica Sociale”, XXIX, 8, 16-30 aprile 1919, p. 88 (corsivi nostri).¹¹⁷

¹¹⁷ Si potrebbe quindi pensare che negli anni Sessanta-Settanta la sinistra abbia messo in ombra colui che fino al 1945 era considerato il maggior interprete del marxismo, proprio perché aveva posizioni assai lontane dalle ideologie ufficiali russe, da cui il Pci di allora non intendeva allontanarsi.¹¹⁸

¹¹⁸ R. Mondolfo, definizione di ‘socialismo’, in “Libertà”, I, 6, 15 marzo 1924, p. 2.¹¹⁹

¹¹⁹ Cfr. *supra*, Introduzione, nota 3.¹²⁰

¹²⁰ Per il rapporto tra uguaglianza e rivoluzione francese si rimanda a E. Amalfitano, 1791: *quando non bastò dire che «la donna nasce libera e rimane uguale all'uomo nei diritti»*. Per una critica dell'idea di uguaglianza, in “Il sogno della farfalla”, 2, 2006, pp. 55-65; anche in *Rapporto uomo-donna. Ricerca sugli aspetti storici e sociali*, a cura di C. Severini, R. Giuliani, G. Laterza, Bari 2007, pp. 119-135.¹²¹

¹²¹ Ancora una volta è la teoria della nascita di Massimo Fagioli che consente di parlare di un'uguaglianza alla nascita, dovuta al fatto che fisiologicamente tutti gli esseri umani attuano, nel venire alla luce, quella fantasia di sparizione che è alla base della formazione del pensiero e dell'identità umana. Dunque tutti i neonati sono uguali in quanto esseri umani dotati di pensiero, le differenze avverranno soltanto dopo, con lo svezzamento. Di qui il

valore politico di questa teoria psichiatrica che riesce a stabilire un'uguaglianza assoluta di tutti gli esseri umani senza negare le reciproche differenze fisiche, sociali e culturali che sussistono fra i miliardi di individui. Cfr. M. Fagioli, *Istinto di morte e conoscenza* cit.↵

¹²² R. Mondolfo, *Pensiero e libertà*, in "Libertà", I, 2, 15 gennaio 1924, p. 1.↵

¹²³ A questo proposito Mondolfo scrive diversi articoli sulla teoria vichiana del *verum-factum*, a cui fa risalire una prima nozione di conoscenza come prassi. Cfr. R. Mondolfo, *Il verum-factum prima di Vico*, Guida, Napoli 1969, e Id., *Polis, lavoro e tecnica*, a cura e con Introduzione di M. Venturi Ferriolo, con un saggio di A. Aymard, Feltrinelli, Milano 1982.↵

¹²⁴ R. Mondolfo, *Rousseau e la coscienza moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1954, p. 26.↵

¹²⁵ R. Mondolfo, *Personalità e responsabilità nella democrazia*, in "La cultura filosofica", VII, 1, gennaio-febbraio 1913, p. 30.↵

¹²⁶ R. Mondolfo, *Il problema etico e culturale nei rapporti col movimento socialista*, in "Critica Sociale", XXXVI, 3, 1-15 febbraio 1926, p. 36.↵

¹²⁷ *Ibidem.*↵

¹²⁸ *Ibidem.*↵

Capitolo secondo

«Rendez l'homme un!»

Per una nuova concezione antropologica

2.1 Il dibattito sulla scuola agli inizi del Novecento

Il 1903 è una data importante per il paese per molteplici aspetti. Inizia la *belle époque* italiana, intesa come strada verso l'industrializzazione, la modernizzazione e il rinnovamento sociale e culturale. Nel 1903 sale al governo Giolitti, che si appresta a governare per undici anni, fino alle soglie della Prima guerra mondiale. Nel nuovo panorama italiano si fa urgente l'esigenza di aumentare il numero degli anni dell'istruzione obbligatoria, di intervenire al Sud rispetto alla questione dell'analfabetismo, di ripensare la formazione degli alunni volgendola al mondo professionale. I temi dibattuti tra gli insegnanti vanno dai contenuti dei programmi alla laicità della scuola, dal contrasto tra scuola pubblica e scuola privata al tema degli stipendi dei docenti e al modo di reclutare questi ultimi.

Nel 1902 era nata a Siena la Federazione nazionale degli insegnanti della scuola media (Fnism) grazie all'opera di Gaetano Salvemini – allora insegnante liceale di storia e filosofia – e del professor Giuseppe Kirner. Un terzo promotore della Federazione è Ugo Guido Mondolfo, che ne diventerà presidente nel 1907. Naturale, dunque, che il fratello Rodolfo, proprio in quegli anni insegnante nei licei, aderisca alla Federazione, intraprendendo una collaborazione con “Critica Sociale”, scrivendo articoli non più soltanto di carattere politico, ma anche e soprattutto di tipo educativo e culturale. I due ambiti – cultura e politica – sono, d'altra parte, strettamente uniti fra loro, e di tale nesso è

fermamente convinto Mondolfo.

La Federazione tiene annualmente nelle varie città convegni per discutere delle condizioni della scuola, degli insegnanti e degli allievi. E nel 1902, a Firenze, il mondo degli insegnanti è chiamato a confrontarsi al primo congresso della Federazione. Giungono nella capitale toscana docenti da ogni regione per discutere, primariamente, di stipendi che, da fame come sono, impediscono agli insegnanti di ogni ordine e grado di vivere in maniera dignitosa. Il salario si abbassa poi se l'insegnante è donna, di scuola elementare, del Sud e, per giunta, ha la pretesa di insegnare a classi femminili: incide in modo negativo sul salario il fatto non solo di esser donna, ma anche che si insegni al gentil sesso.

Impellente è divenuta inoltre l'esigenza di riformare la scuola e di svecchiarla, abbandonando il modello post-unitario della legge Casati. Quest'ultima imponeva la gratuità, l'unicità e l'obbligatorietà dell'istruzione scolastica, ma solo fino ai 7 anni e lasciava pressoché irrisolto il problema dell'analfabetismo – ancora molto diffuso soprattutto nel Sud e nelle campagne; inoltre si fondava su programmi e concezioni pedagogiche antiche.

Giolitti dà l'incarico di ministro della Pubblica istruzione a Vittorio Emanuele Orlando, che va a sostituire la discussa figura di Nunzio Nasi, sospettato di aver preso in maniera illecita fondi dall'amministrazione scolastica, e che, nel 1901, aveva abolito l'esame di fine anno. Orlando, nel 1904, riduce a quattro anni le elementari per chi intende continuare a studiare, mentre introduce la quinta e la sesta elementare per chi decide di smettere (dunque l'obbligo di frequenza viene alzato fino a 11 anni). Vengono anche introdotte le scuole serali e festive per i semi-analfabeti. Un anno dopo, il neoministro Leonardo Bianchi presenterà un progetto di legge per una scuola media unica di quattro anni senza il latino e dopo la quale è possibile scegliere tra scuola normale, istituto tecnico e liceo. Il dibattito all'interno della Federazione si fa ora acceso e se ne discute nel 1905 al congresso di Milano. Gli insegnanti temono l'unione delle scuole tecniche con il ginnasio, che potrebbe comportare una confusione nei programmi e nelle materie da insegnare. Il congresso si chiude con la mozione di

maggioranza, che vuole una scuola media unica senza latino e che renda possibile l'accesso ai vari indirizzi successivi. Al posto di uno sbarramento tra scuola elementare e media (voluto da Gentile e Salvemini), Mondolfo propone una continuità e una scuola media unica tra gli 11 e i 14 anni (cosa che verrà realizzata soltanto dal governo di centro-sinistra del 1962).

Nel 1906 è al varo un altro progetto di riforma, per il quale Salvemini distingue tre percorsi (basso, medio, alto), influenzato anche dalle teorie del filosofo della politica Gaetano Mosca, secondo cui occorre formare una classe dirigente. Come Gentile, Salvemini propone una pluralità di indirizzi, per una differenziazione dei percorsi formativi che rispecchiano la molteplicità delle stratificazioni sociali esistenti: un liceo classico per l'élite, uno scientifico per la medio-alta borghesia e infine i tecnico-professionali per i figli del popolo¹. Al congresso di Firenze del 1909 la mozione Mondolfo risulta minoritaria e si riafferma una scuola – elementare e superiore – rigidamente selettiva e una scuola media più facile, in grado già di avviare alle diverse professionalità. Mondolfo ribadisce l'importanza di una scuola media unica, senza latino (che porta a differenziazioni classiste già a partire dalla tenera età) di tipo 'neutro' (né classica, né tecnica), per una formazione globale dell'individuo. È inutile costringere il fanciullo – ammonisce Mondolfo – a scegliere il proprio percorso formativo appena uscito dalle scuole elementari; la sua attività mentale non va ancora orientata, ma stimolata, favorendo le singole tendenze. Ancora una volta la posizione del filosofo di Senigallia si distingue per coerenza e originalità, come voce minoritaria, ma decisamente innovativa. La cultura non è un semplice passaggio di nozioni 'da un recipiente all'altro', o un semplice 'rispecchiamento', ma un'azione di trasformazione di se stessi e del mondo circostante.

Il problema pedagogico assume per lui un rilievo particolare che va a fondersi con il tentativo di offrire una coscienza teorica al socialismo. Approntare una bussola teorica alla prassi turatiana significa avere a cuore la formazione culturale degli individui, specie se al centro della teoresi sta l'uomo, con la sua *humanitas*. Una *humanitas* che, come più volte ricorda l'autore, è intesa come

dignità dell'uomo risiedente nella spiritualità e nella potenza dell'intelletto, le cui conquiste sono il frutto della collaborazione tra gli uomini.

In ambito pedagogico, inoltre, la formula della «prassi che si rovescia» trova un terreno di applicazione concreto. L'insegnante e l'alunno diventano gli elementi che si condizionano reciprocamente. L'anello educativo diviene così anello di congiunzione tra politica ed etica. Il rapporto educativo, infatti, è un mutuo scambio fra discente e insegnante, una trasformazione reciproca, una prassi che va ad arricchire entrambi.

2.1.1 La laicità della scuola

A poco a poco si delinea quale sia la posta in gioco. In un mondo in evoluzione, che va verso la modernizzazione e l'ampliamento della partecipazione alla politica da parte della società civile, la scuola diventa una posizione strategica non solo per osservare i mutamenti che coinvolgono il paese, ma anche per dirigerli e indirizzarli. La formazione degli individui sta a cuore ai politici del Novecento. Ovviamente i nuovi cittadini attivi devono essere intercettati da quei partiti che poi si imporranno nel primo ventennio del secolo come i due grandi partiti di massa: i socialisti e i cattolici. Con la *Rerum Novarum* del 1891, papa Leone XIII aveva infatti intrapreso la strada del dialogo con la politica, colmando quel solco che il *Non expedit* («non è opportuno che i cattolici si occupino di politica») di Pio IX aveva innalzato subito dopo l'unificazione italiana. La chiesa ha interesse a essere presente nella società civile e a creare un elettorato in grado di appoggiare quella politica che si confà ai suoi principi, e tale dialogo non appare agli altri partiti, anche a quello socialista, una strada da contrastare. Siamo lontani dallo spirito laico che aveva caratterizzato buona parte del Risorgimento italiano e che aveva contraddistinto la nuova identità nazionale².

È tra il 1907 e il 1908 che Mondolfo sente l'esigenza di affrontare il tema della laicità, forse per colmare quella passività

che avverte tra le file dei compagni socialisti. Per lui è fondamentale che la scuola sia pubblica, libera e laica. Laicità intesa come sinonimo di antidogmatismo, di libertà e di autonomia della persona. Non è pensabile che la scuola non si ponga come obiettivo la formazione di individui autonomi nel pensiero. Non si può inculcare nessuna fede agli alunni, soltanto suscitare problemi, senza imporre risposte. A maggior ragione, poi, se abbiamo a che fare con i ragazzini delle elementari e delle medie. L'insegnamento religioso non può essere forzato nelle coscienze dei fanciulli. Non si può volere Dio 'fra i bambini', perché essi hanno ancora un 'io' tutto da formare, lungo uno sviluppo all'infinito seguendo il quale la coscienza può liberamente e variamente interpretare gli stimoli provenienti dall'esterno.

Lo scontro, che vede Mondolfo schierarsi contro Giovanni Gentile e contro il socialista Gaetano Salvemini sul tipo di scuola media, si allarga ora al tema della laicità. Sia Gentile che Salvemini parlano al congresso di Firenze del 1909 di scuola 'neutra'. Entrambi rivendicano la libertà della scuola laica rispetto a quella religiosa, ma Gentile vuole dare vita a una «nuova scuola laica» pervasa di spirito etico e di valore. Il punto di divergenza resta sul concetto di laicità: alla laicità 'negativa' di Salvemini, che vorrebbe una scuola che non prende posizione e non pretende di imporre un valore piuttosto che un altro, Gentile contrappone la laicità 'positiva', che al posto della religione ponga la ragione filosofica.

Alla scuola è mancato e manca lo Spirito che tutto ravviva. C'è lo studio dell'uomo, ma non c'è l'uomo. Ebbene fateci entrare l'uomo, e vedrete dalle tombe resuscitare anche i nostri vecchi morti dell'antica letteratura, e farsi amabile anche la grammatica, divenuta strumento discreto di penetrazione spirituale³.

Neutralità per Gentile significa «affermazione dello spirito razionale»: «noi dobbiamo contrapporre nella scuola alle confessioni religiose la libertà assoluta della ragione»⁴. Dunque già a partire dalle scuole medie è possibile introdurre la filosofia, che deve sostituire l'elemento fideistico della religione, e nelle scuole elementari, dove la ragione non può ancora arrivare, arriverà la religione: «Senza religione con i suoi miti e i suoi domini non c'è

mai stata filosofia»⁵.

Per combattere la concezione gentiliana Mondolfo propone una laicità intesa come 'pluralismo', che si contrappone al tempo stesso alla laicità come neutralità di Salvemini. La scuola non deve e non può presentarsi come un campo neutrale e obiettivo, ma come luogo di incontro della diversità, all'insegna del pluralismo e della tolleranza. Ciò non significa cadere nel relativismo o, peggio, nello scetticismo, ma saper conciliare la ricerca sull'uomo con un'istanza universale e oggettiva: il valore che tutti devono iconoscere è la libertà della persona. Per Mondolfo, quindi, garantire la libertà di parola e di espressione è altrettanto fondamentale quanto salvaguardare il valore della libertà e della dignità umana. Dunque, nella scuola sono ammesse tutte le voci, a patto che non siano lesi questi due principi fondamentali: è anche per questo che la voce della Chiesa cattolica non è ammessa, essa non rispetta la libertà dell'individuo perché impone un'unica verità incontrovertibile. Da non dimenticare che questi sono gli stessi anni degli scritti di Mondolfo su Rousseau: 'libertà' significa primariamente 'libertà interiore', della coscienza, sia dell'insegnante che dell'alunno. Ancora un'altra presa di distanza da Gentile che, invece, rivendica la sola libertà del maestro: libero di plasmare lo spirito dell'alunno. Scuola libera, per il marchigiano, non significa né scuola agnostica, né scuola neutrale, ma luogo dove ciascuno porta avanti un'assidua indagine e una costante verifica. La fede di cui parlano Gentile e i cattolici è da lui sostituita dalla fiducia del tutto umana, da una prassi di ricerca che si svolge fra gli uomini nello sviluppo storico. La religione è ben diversa dalla morale, è sempre «morale di umiltà e di mortificazione: l'aspirazione al divino si converte in dispregio dell'umano»⁶.

La neutralità di Salvemini inoltre appare a Mondolfo troppo 'tiepida' e fuorviante. Come si può chiedere l'obiettività – si chiede Mondolfo – agli insegnanti di storia e filosofia? Si tratta di materie che si fondano su interpretazioni, quindi non possono essere obiettive. Il compito dell'educatore sta non nell'imporre, ma nello stimolare gli eventuali sviluppi. È per questo scopo che la scuola deve essere primariamente libera, laica e statale: per far sì che tutte

le possibilità siano offerte agli alunni.

Le differenze fino a qui messe in risalto fra Mondolfo, Salvemini e Gentile acquistano spessore se riflettiamo sul fatto che dietro le rispettive visioni della scuola si delineano interpretazioni diverse dell'essere umano.

Abbiamo visto come Mondolfo, fin dai suoi studi su Condillac e sul sensismo, criticasse una concezione passiva della coscienza, come tavoletta di cera, a favore di una concezione attiva della coscienza. Conoscere è rapporto non solo fra l'individuo e il mondo, ma fra individuo e individuo. Mondolfo coglie le nuove istanze dell'«Italiotta» che comincia ad aprire gli occhi sulla modernità con il bisogno di mostrarsi più matura e innovativa. Occorre quindi una visione nuova dei rapporti fra politica e società civile e il campo di incontro è dato dall'educazione e dalla scuola, dove diviene centrale da un lato l'autonomia del soggetto, che apprende e si forma, e dall'altro la critica netta della separazione fra intellettuali e massa, fra mente e corpo. Questi due punti sono anche quelli che distanziano Mondolfo da quello che, negli anni Venti, diventa il suo interlocutore principale: Giovanni Gentile.

2.1.2 La riforma Gentile

Nel 1923 il filosofo idealista Giovanni Gentile è ideatore di una riforma della scuola che resterà in vigore fino al 1962 e che, ancora oggi, segna il nostro sistema scolastico. Attraverso una serie di decreti regi Gentile introduce importanti cambiamenti nel mondo pedagogico italiano, nella prospettiva che la scuola sia il luogo dove lo spirito razionale realizza la propria libertà. La riforma, definita da Mussolini la «più fascista delle riforme», si fonda su un'idea dirigista ed elitista della società, per cui la scuola deve primariamente formare la nuova classe dirigente italiana. L'obbligo scolastico viene innalzato ai 14 anni e viene istituita la scuola elementare dai 6 ai 10 anni. Al termine di ciascun ciclo di studi (elementari e superiori) vengono introdotti degli esami finali assai duri e selettivi. Gli studi superiori sono fondamentalmente per gli

aristocratici, in particolar modo il liceo classico, mentre quello scientifico è pensato per l'alta borghesia. Soltanto chi ha frequentato il primo ha accesso a tutte le Facoltà universitarie, mentre chi ha un diploma scientifico non può iscriversi né a giurisprudenza, né a lettere e filosofia. La cultura, idealisticamente, è quella umanistico-letteraria, mentre gli studi scientifici sono collocati a un gradino inferiore, e più sotto ancora gli studi tecnici e sperimentali. Oltre ai licei sono introdotti gli istituti magistrali atti al reclutamento dei futuri maestri. La religione cattolica è inserita come materia obbligatoria prima nelle sole scuole elementari, poi, dopo i Patti Lateranensi, anche al liceo.

Non fu un caso che la riforma scolastica fu una delle prime attuate dal fascismo: attraverso la scuola Mussolini voleva creare quel consenso che sarebbe stato alla base dello Stato totalitario fascista, in cui i cittadini si identificavano con il Capo. La scuola diventava così la cellula fondante dello Stato etico fascista.

Lo Stato per noi è sostanza etica: è la stessa coscienza dell'individuo, che si fa personalità, e si afferma, e si fa valere, attraverso il suo sviluppo storico, nella società [...] Questa coscienza attiva e dinamica dello Stato è pensiero, sistema di idee e di interessi da soddisfare: vita morale da realizzare. Perciò lo Stato insegna, e deve insegnare [...] Nella scuola lo Stato realizza se stesso⁷.

A una prima lettura queste parole di Gentile del 1924 paiono rievocare quanto andava teorizzando Mondolfo: anche qui ritroviamo la centralità dell'etica, della coscienza individuale, il suo farsi nella storia per il saldarsi di una totalità, determinata dall'unione di Stato e società. Ma l'analogia è del tutto apparente, anche se molti, ancora oggi, tendono a porre una linea di continuità tra la filosofia della prassi di Gentile e quella di Mondolfo. Il nostro scopo sarà quindi quello di ribadire l'enorme distanza che li separa e di tentare di restituire autonomia a quella concezione pedagogica che si fa portatrice di una visione dell'uomo dimostratasi minoritaria nel panorama della sinistra italiana.

Innanzitutto è bene partire da quell'antica separazione, di stampo aristotelico, fra lavoro manuale e lavoro intellettuale, a cui

Mondolfo dedica approfonditi studi. Negli anni immediatamente successivi alla marcia su Roma, Mondolfo insegna all'Università di Bologna, a cui è approdato nel 1914, dopo aver ottenuto la cattedra prima a Padova e poi a Torino.

Un pomeriggio, a Bologna, proprio nel giorno del fallito attentato a Mussolini, Mondolfo sta passeggiando sotto i portici con un libro in mano, quando un manipolo di fascisti gli si avvicina strappandoglielo e gridando: «Basta con questi libri sovversivi!». Il professore, con fermezza, gli fa notare che si tratta della *Repubblica* di Platone. A quel punto il gerarca fascista imperterrito: «La Repubblica di chicchessia è contro alla monarchia e al regime fascista. Per cui il libro è un libro sovversivo!»⁸.

In questo clima di stupidità e di violenza, di aria opprimente e pericolosa, Mondolfo preferisce mettere da parte gli studi politici per dedicarsi a quelli sul mondo greco. Il passato gli serve a far luce sul presente e, al tempo stesso, a evitare l'azione di censura. Tra il 1922 e il 1938 egli indossa la maschera del professore erudito che dialoga con i classici, apparentemente lontano dalla miseria e dalla violenza che investe l'Italia, ma «con la penetrazione del fascismo nelle Università anche la scelta degli argomenti da affidare agli studenti per le tesi di laurea, era motivo di noie per i professori e per gli stessi studenti. Tuttavia Mondolfo non esitava ad affrontare questo rischio»⁹. E per un certo periodo Mondolfo assegna tesi che vanno nella direzione di rivalutare pensatori della tradizione socialista, liberale e democratica come Cattaneo e Labriola. In questo senso egli ha l'idea di fondare, per la casa editrice Cappelli, una collana denominata "Classici della Libertà" per la quale aveva già iniziato a raccogliere testi – primi fra tutti i saggi *Areopagitica* di John Milton e *Sulla libertà* di John Stuart Mill. «Ma, dopo la tesi su Cattaneo e Labriola e la loro pubblicazione, non mancarono le reazioni fasciste alle iniziative universitarie di Mondolfo»¹⁰.

È così che Mondolfo, per 'dare meno nell'occhio', si dedica agli studi sulla classicità greca, sul Rinascimento e sull'epoca moderna. Poi, negli anni Cinquanta in Argentina, raccoglierà e rinnoverà i suoi studi sul soggetto umano nell'antichità greca in un volume importante¹¹. Studiando la concezione del soggetto nell'antichità

classica, Mondolfo rileva come nel mondo presocratico l'individuo non si caratterizzi ancora per la scissione fra manualità e intelletto; saranno Platone e Aristotele¹² a diffondere l'idea di una degradazione del lavoro manuale, ma, secondo l'autore, fin dal V secolo a.C. «verum et factum convertuntur» (la verità coincide con ciò che è fatto). Tra VIII e V secolo a.C., dunque, conoscere significa agire e viceversa. Un'unità che verrà riscoperta e riproposta dall'umanesimo e da certa filosofia moderna – secondo la linea di Leonardo, Bruno, Galilei e Vico. A questa concezione unitaria dell'uomo occorre riferirsi per mettere in campo una seria e profonda riforma della scuola. Riforma che risulta ben lontana dalla concezione di Gentile e da quella di Salvemini, entrambi rivolti alla formazione delle nuove classi dirigenti italiane. Mondolfo, al contrario, ha a cuore la formazione di individui autonomi e consapevoli, per cui risulta per lui centrale combattere il tentativo di riformare la scuola della legge Casati in senso troppo specialistico e tecnico. Mondolfo ritiene infatti che la cultura debba essere incentrata per tutti sull'attività teorica e manuale e quindi contesta una formazione di tipo professionale che andrebbe nella direzione di creare degli individui di 'serie b'.

Come già detto, Giovanni Gentile si batte invece, fin dagli inizi del Novecento e poi più specificamente durante la realizzazione della riforma scolastica, per una netta separazione fra lavoro e cultura. Il primo ancora l'uomo alla natura e alla sua necessità, mentre la seconda esplica le potenzialità dell'attività libera e disinteressata. Anche per il filosofo idealista tutte le scienze sono pratiche, ma «l'educazione è la *formazione dell'uomo, secondo il suo concetto*; ossia un fare essenzialmente teleologico, il cui fine è l'essenza umana»¹³, essenza umana che è data dall'unione di anima e corpo, dove però il corpo «non è niente di umano»¹⁴, ma solo una specie di organismo non diverso da qualsiasi organismo vegetale: «l'uomo non è anima e corpo; ma poiché è anima, è anima sola; e il suo corpo non esiste se non come momento dell'anima, nella quale non sussiste se non idealmente»¹⁵. Ne derivano le condanne di Gentile nei confronti del materialismo: «tutto il valore del corpo consiste nel senso di sé, nell'anima. E tutto l'uomo *vale* in quanto

anima, spirito»¹⁶. La pedagogia risulta essere 'filosofia dello spirito', che realizza l'unità di alunno e maestro. In questo senso Gentile formula una riforma della scuola tesa a formare l'*intelligenzia* in senso classico e umanistico, mentre la professionalità tecnica sarà riservata alle 'braccia' della società (operai, manovali).

In tutt'altra direzione procede la pedagogia umanistica mondolfiana che vuole esaltare il carattere collettivo e sociale della cultura, convinta del fatto che le ricerche intellettuali e i loro risultati migliorino e si rinvigoriscano se condivisi con gli altri. Una socializzazione del sapere che è del tutto assente nell'universo del pensiero solipsistico gentiliano che tutto crea e tutto alimenta. «L'uomo in tanto pensa, parla, vuole, in quanto ha fede in una realtà che non ci sarebbe senza di lui, in una realtà che egli instaura e che viene ad essere perciò effetto della sua volontà libera, infinita»¹⁷. In queste parole ritroviamo sia il senso del volontarismo spiritualista gentiliano che pone la 'fede' al centro della concezione pedagogica alternativa a quella confessionale religiosa, sia il significato dell'idealismo che fa della realtà un prodotto dell'attività di pensiero dell'individuo. Se ai primi del Novecento Gentile, d'accordo con Salvemini, proponeva una scuola 'neutra' al posto di quella confessionale, in cui la fede nella ragione doveva sostituirsi alla fede religiosa, al momento della riforma fascista la sua posizione cambia nettamente a favore dell'introduzione della religione cattolica fin dalle elementari: «uno Stato che non si interessi di religione, non è Stato. [...] E in Italia, se lo Stato è coscienza attiva nazionale [...] esso è coscienza religiosa cattolica»¹⁸.

È facile pensare che Mondolfo si discosti in maniera netta dalla posizione gentiliana, ma, sulla questione della religione nelle scuole e delle scuole cattoliche in genere, egli prende le distanze anche dai suoi stessi compagni socialisti. Nel 1920 Mondolfo scrive un accorato appello al Partito socialista¹⁹, che sta mostrando troppo il fianco all'incalzare dei cattolici.

Tutta la diatriba si riassume e prende corpo nella formula «libertà della scuola», espressione che viene variamente interpretata a seconda di come viene declinato il genitivo 'della'.

La formula 'libertà della scuola' o 'scuola libera' è l'equivoco

dietro il quale si collocano opposte concezioni. [...] Così, contro l'interpretazione della formula equivoca 'libertà della scuola', che Turati traduceva più chiaramente in 'libertà nella scuola', il partito popolare oppone la sua traduzione: 'libertà delle scuole'²⁰.

Mondolfo è per una scuola laica, di Stato, dove vige la libertà degli alunni e degli insegnanti. I cattolici interpretano invece il 'della' come 'libertà della scuola dallo Stato', per un'incentivazione delle scuole confessionali cattoliche. Ma libertà significa per Mondolfo antidogmatismo e ricerca continua, mentre la Chiesa propone il dogma e la trascendenza, che è del tutto inattuabile. Quindi, la libertà della scuola di cui parla il partito popolare è esattamente la negazione di ogni libertà. Il problema è che la libertà 'delle' scuole viene propugnata anche da alcuni esponenti socialisti: Gramsci e Treves, infatti, spingono nella direzione di una battaglia contro il monopolio di Stato delle scuole, per poter creare scuole socialiste non massoniche. Così facendo, però, secondo Mondolfo essi non fanno che incentivare la posizione religiosa e si pongono sullo stesso livello, visto che pretendono di impartire contenuti ai propri alunni. Mondolfo considera invece equivalenti 'scuola libera' e 'scuola di Stato', distanziandosi così anche da Antonio Labriola. Difendere la scuola statale significa per Mondolfo rifiutare la 'pedagogia di Stato' e fornire un servizio pubblico uguale per tutti.

Prosegue negli anni Venti la battaglia di Mondolfo per un'educazione il più universale possibile, battaglia iniziata a partire dal primo decennio del Novecento. Ora sono passati dieci anni che segnano un distacco netto dal passato: c'è stata la Grande guerra, il 'biennio rosso' si è appena concluso, siamo lontani dall'ottimismo dei primi del Novecento e incombe la paura da un lato della rivoluzione bolscevica, dall'altro delle Camicie nere. Alle elezioni del 1919 (le prime a sistema proporzionale) i liberali perdono e si attestano come primi partiti i cattolici di don Luigi Sturzo e i socialisti, che si dividono proprio sulla questione della scuola. È in questo momento che Mondolfo accusa i propri compagni di non essere in grado di proporre una visione del mondo che faccia breccia tra le masse popolari e di restare succubi, in qualche modo,

dell'ideologia cattolica. La partita si gioca tutta in questi due anni (1920-22), ma i socialisti perderanno e nel 1922 gli esiti illiberali del sistema politico italiano emergeranno in maniera definitiva con la marcia su Roma. In quell'anno Mondolfo sarà uno dei pochi a tentare di elaborare un'interpretazione filosofica e sociale dell'avvento del fascismo²¹, rilevando una delle cause principali nell'incapacità della sinistra, riformista e massimalista, di far proprie le istanze del popolo e soprattutto dei giovani che, affascinati dai miti della guerra e della violenza, vanno a riempire le file dei fascisti, che si propongono come i prosecutori dei valori della guerra e del nazionalismo patriottico. Mondolfo imputa ai socialisti massimalisti e ai comunisti di andare verso posizioni troppo estreme e rivoluzionarie, preparando così il terreno fertile per il diffondersi del fascismo:

Ora la reazione odierna del fascismo riproduce intiera la contraddizione del massimalismo: dichiarando di insorgere contro le tirannie rosse per la restaurazione della libertà, non ammette che sia libertà di pensiero, di parola, di stampa, di associazione per i seguaci delle dottrine nemiche²².

Negli anni della crisi del sistema liberale e dell'imporsi dei nuovi partiti di massa, l'attenzione al mondo della scuola si fa dunque più forte. Nel 1920 finisce il dicastero Nitti e ritorna Giolitti, che nomina come ministro della Pubblica istruzione Benedetto Croce, latore di un disegno di legge che estende l'esame di Stato a tutti i gradi scolastici perché si vuole una scuola più rigida e selettiva. Dopo un acceso dibattito, la riforma crociana fallisce. Mondolfo è fortemente contrario all'introduzione dell'esame di Stato, giudicato del tutto insufficiente al miglioramento della qualità scolastica, anzi tendente a incentivare il proliferare delle scuole private. Infatti sono i cattolici a spingere per l'introduzione dell'esame di Stato nella scuola media. L'unico stimolo al miglioramento della scuola può venire da una scuola davvero democratica. Lo stesso Salvemini è a favore di un'istruzione più selettiva e la sua concezione liberale dello Stato lo porta a difendere il principio della libera concorrenza in tutti i campi. Mondolfo replica che in ambito formativo e culturale non può vigere il

principio liberista. I beni spirituali, dirà il filosofo molti anni più avanti, nel corso di una conferenza²³ all'Università di Cordoba, non sono come i beni materiali che si esauriscono se chi li possiede li condivide con gli altri e se ne separa; al contrario, essi si moltiplicano proprio nello scambio tra uomo e uomo e tra presente e passato.

Il 1923 è infine l'anno della riforma Gentile e Mondolfo, ancora una volta, vi si oppone con numerosi articoli, denunciando innanzitutto il carattere autoritario della riforma, imposta per decreti regi. Con essa si ritorna al rigido accentramento della legge Casati; si toglie potere deliberativo al Consiglio superiore della Pubblica istruzione: «Come già per la legge del 1859, il Consiglio torna ad essere tutto di nomina reale»²⁴ e viene soppressa ogni componente popolare. Gentile frena le spinte di mobilitazione sociale imponendo rigidi meccanismi di selezione in entrata e in uscita. Nell'accesso alla scuola viene introdotto il numero chiuso, viene stabilito un numero massimo per classe e gli istituti statali vengono ridotti di un terzo. Per le giovani ragazze delle famiglie benestanti viene creato il liceo femminile, che però non consente l'accesso all'università, né al mondo del lavoro.

Mondolfo vede nell'irrigidimento della selezione nella scuola media il nodo centrale della riforma, che punta a un ripristino delle diseguaglianze di classe e delle divisioni sociali. È in questa frattura fra ceti medi e classi popolari che risiede una delle cause principali dell'avvento del fascismo. I socialisti, non avendo una visione propria da contrapporre, restano succubi, e i maestri, ammutoliti, lasciano correre²⁵. Le masse vengono così irreggimentate da un'élite dirigista capace di plasmarle secondo i propri scopi. Il fascismo è giunto al potere.

2.2 Élites, masse e potere

Nel 1919 in Italia si hanno le elezioni a sistema proporzionale. Per la prima volta tutti i partiti hanno la possibilità di essere rappresentati in parlamento in base alla percentuale di voti

ottenuti. La varietà degli orientamenti si esprime in un sistema che si apre a una maggior democraticità. Saper parlare agli elettori diventa fondamentale sia a destra che a sinistra. Si avverte l'esigenza di studiare e comprendere la psicologia dei nuovi soggetti politicamente attivi per poterne intercettare interessi e umori.

Nel 1912 il sociologo tedesco Robert Michels²⁶ nel suo *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna* riprende le teorie di Mosca e Pareto che agli inizi del secolo fondano la teoria politica delle élites. Essa sostiene che il potere è sempre detenuto da pochi e che è giusto che sia così poiché le masse, essendo caotiche, confuse, disarticolate, non sono in grado di dirigersi in maniera autonoma. Come i due teorici delle élites italiani, Michels sancisce l'impossibilità di attuare una vera democrazia e afferma che, nel gruppo, l'individuo è sempre destinato ad annullarsi: «È questo un fatto incontestabile, che rientra nell'ambito della patologia delle masse. La moltitudine fa scomparire l'individuo e con esso la sua personalità e il suo senso di responsabilità»²⁷.

Nell'Italia del primo decennio del XX secolo, Michels compie una parabola simile a quella che compiono molti politici e intellettuali dell'epoca: partito da posizioni socialiste e socialdemocratiche, passa attraverso il sindacalismo di Sorel, di Arturo Labriola e di Enrico Leone, per finire a fianco di Mussolini – di cui nel 1924 diventa amico ed estimatore, ricambiato. È lo stesso Michels a dichiarare: «A schiere, i socialisti hanno lasciato le cravatte rosse ed hanno indossato le camicie nere»²⁸. È proprio la concezione delle masse che lo conduce in questa direzione; egli le ritiene del tutto incapaci di governarsi da sole e bisognose di una guida carismatica che le indirizzi: «Alla legge dell'oligarchia dominante non si sfugge in nessun caso»²⁹. L'approdo al fascismo è dunque la naturale conclusione del suo itinerario intellettuale. Secondo Michels la fine della nobiltà come classe non ha minimamente contribuito a risolvere il problema della miseria popolare. L'esistenza delle classi sociali è un fatto e c'è un destino ben preciso per esse: quelle povere sono nate per essere comandate e quelle ricche per comandare. Già il Rousseau del *Contratto sociale*, secondo il professore tedesco, ci aveva mostrato che la

democrazia non è mai esistita e mai esisterà, e anche il socialismo reale, che crede di essere egualitario, in realtà ha pur sempre bisogno di creare una classe al potere (come dimostra la politica di Lenin dopo il 1917). «Nella natura di ogni ente organizzato [...] è insito un impulso profondamente aristocratico»³⁰, e via via che un'organizzazione politica progredisce, si dilegua la democrazia e aumenta la presenza e l'urgenza di un capo.

Facendo perno su questa concezione elitistica, molti socialisti aderiranno al fascismo, il quale sa intercettare le aspirazioni degli animi giovanili serpeggianti immediatamente dopo la Grande guerra. Michels sostiene che «la vittoria del fascismo sul bolscevismo (italiano) fu una vittoria del fresco impeto giovanile»³¹. Espressioni come 'ritmo di vita', 'giovinezza', 'circolazione del sangue' determinano un forte legame fra giovani e fascismo, per una purezza assoluta e per una fede mistica che ispirano i «violenti senza scopo, i violenti senza utilità»³². Il Duce appare a Michels come il vero uomo carismatico in grado di governare e guidare queste truppe d'assalto riportando quell'ordine necessario nel nostro paese, che, anche agli occhi di Sorel, appariva troppo anarchico.

Antidemocraticismo e idea del capo vanno dunque di pari passo e, nell'identità fra desideri delle masse e desideri del capo, sta il significato sostanziale della democrazia di Michels. Chi cerca la democraticità nei criteri formali, nelle elezioni, cadrà necessariamente nelle braccia delle oligarchie, frutto di quell'apatia, di quell'ignoranza e di quell'incompetenza che caratterizza gli uomini dell'era moderna.

Il problema delle organizzazioni socialiste è che non si rendono conto che il dirigismo non è compatibile con nessuna forma di democrazia e quindi, se concordano nell'analisi psicologica delle masse, devono poi accettare la legge sociologica di Michels e Pareto. Michels si rende conto così di un assunto teorico che, nella maggior parte degli autori e degli uomini politici di sinistra, resterà pressoché non indagato. Secondo Michels il grande errore dei socialisti è di coniugare un forte pessimismo sul presente con un grande ottimismo sul futuro.

Se i socialisti concordano nell'individuare una tendenza al dirigismo insita nelle organizzazioni politiche e una necessità di dare un ordine alle folle di per sé caotiche, come risulta possibile proclamare l'avvento della società senza classi non cadendo al tempo stesso nel più grande utopismo? Il Partito socialista di quegli anni si proclama pacifista, antimilitarista e internazionalista e così perde lo slancio rivoluzionario e il vitalismo che gli sono propri quando parla di grandi trasformazioni sociali; d'altra parte, rinverdire quello slancio significa far propria la teoria elitistica del potere perché si ritiene che solo i capi siano in grado di dirigere la rivoluzione. Uomini come Lenin e Gramsci lo dimostrano. Essi, infatti, in questi stessi anni mettono l'accento sulla capacità dirigenziale del partito e dei soviet. Ma allora, secondo Michels, essi devono ammettere che la democrazia diviene una vana utopia: «La massa non sarà mai sovrana se non in astrazione»³³.

Di fronte all'alternativa tra rivoluzionari e riformisti Mondolfo invece rivendica il ruolo protagonista delle collettività. Nel panorama italiano emerge come il filosofo marchigiano maturi una posizione assolutamente originale, da contrapporre alla triade Mosca-Pareto-Michels, ma anche alla coppia Lenin-Gramsci. Contro tutti egli rivendica il ruolo dell'individuo nella socialità, la capacità di direzione autonoma delle folle, una visione ottimistica della psicologia degli individui e dunque, coerentemente, il grande valore democratico della politica: «Ora, se noi partiamo dalla supposizione che la collettività sia per sempre condannata ad essere massa amorfa, priva di consapevolezza, incapace di libertà e responsabilità, noi abbiamo già pronunciato la condanna definitiva della democrazia»³⁴.

Quel nesso tra visione fiduciosa delle masse e democrazia, che molti a sinistra non problematizzavano, il filosofo di Senigallia l'aveva invece assai ben presente, come aveva ben chiaro che tutto il problema del socialismo stava nel riuscire a risolvere quell'antinomia tra individualismo e socialità, che autori come Michels usavano come arma affermando: «Il problema del socialismo non è solo un problema di economia [...] Qui, nella questione individualistica, è chiuso il nocciolo più arduo»³⁵. Il

socialismo rischia di naufragare se non risolve il problema delle libertà individuali e se non riesce a conciliare l'ideale dell'uguaglianza con quello della libertà.

La battaglia che abbiamo visto portare avanti da Mondolfo sulla scuola e sull'educazione ha come obiettivo proprio quello di rendere i singoli cittadini 'individui pensanti', in grado di prendere decisioni autonome e consapevoli. Occorre assolutamente combattere la separazione fra intellettuali e masse propugnata dai Michels, dai Gentile, ma anche dai Salvemini e dai Treves. La scuola moderna, figlia della rivoluzione francese, deve diventare un diritto di tutti e non di una sola parte. Contro l'idea dominante secondo cui nella socialità l'individuo si perde, Mondolfo afferma invece che è proprio nella collettività storico-sociale che l'uomo realizza se stesso. «Non si deve far credere che l'uguaglianza socialista significhi una negazione del differenziamento di funzioni e di capacità [...] in tutti gli uomini c'è un'umanità, che deve essere soddisfatta nelle sue esigenze intellettuali»³⁶. È grazie all'intelligenza (intellettuale e pratica) e allo studio che gli uomini possono ritrovarsi uguali – pur riconoscendo reciprocamente la varietà delle attitudini intellettuali. Formandosi e diventando 'intelligenti' si comprende che ciascuno è fondamentale per il resto della società.

Di fronte alla crisi politica e culturale che il sistema liberale sta vivendo, di fronte all'arretramento socialista, Mondolfo già nel 1923 nota come si stiano sempre più diffondendo in Italia teorie che esaltano la violenza e l'uso della forza (il riferimento è a Sorel) e nota acutamente in un suo scritto:

Ora, come le dottrine trovano il loro antecedente e fondamento nella persistenza di tendenze oscure, di istinti ed impulsi primitivi affermatasi entro la collettività, così questi se trovano in una teoria l'orientamento e la fondazione, si rafforzano [...] e [...] si diffondono ed intensificano³⁷.

Contrastare quelle ideologie che esaltano l'uso della forza, l'autoritarismo, la visione pessimistica dell'essere umano, diviene per lui fondamentale. Non solo: le sue parole vanno nella direzione di denunciare una sudditanza, da parte socialista, al pensiero della

destra. Mondolfo assume quel senso di responsabilità che raramente è dato trovare tra intellettuali e filosofi. Sottolineando come molto spesso le teorie «rafforzino», «diffondano» e «intensifichino» «tendenze oscure [...], istinti ed impulsi primitivi», Mondolfo pone una domanda importante, che non può restare inevasa. La questione può essere formulata così: possiamo annoverare tra le cause culturali della sconfitta negli anni Venti in Europa dei sistemi liberali, dell'arretramento delle posizioni socialiste e dell'imporsi dei regimi fascisti, ideologie e pensieri che non solo esaltano la forza e la violenza, ma che decretano la socialità umana come agglomerato caotico, violento, animale, bisognoso di una guida forte che lo diriga? Un'idea simile della «psicologia delle folle»³⁸ non la ritroviamo soltanto in Michels e Mosca, ma anche in Sorel e in Gramsci e in tante personalità – politiche e filosofiche – che si collocavano a sinistra nel panorama politico italiano ed europeo.

Si consideri anche che il 1921 è l'anno della pubblicazione di un'opera considerata fondamentale dalla sinistra della seconda metà del Novecento e tra le letture preferite di Benito Mussolini: *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* di Sigmund Freud³⁹.

2.2.1 Il giovane Gramsci e il problema delle masse

Il rapporto tra Mondolfo e Gramsci non è una questione di semplice soluzione, piuttosto la «storia di un rapporto mancato»⁴⁰.

Così come abbiamo tentato di rilevare la distanza e non la vicinanza tra Mondolfo e Gentile, ora tenteremo di farlo per quanto riguarda Mondolfo e Gramsci: il terreno di confronto sarà la riflessione che professore e alunno andarono svolgendo rispetto al problema del rapporto tra élites e massa. Scriviamo di 'alunno' e 'professore' perché, non è certo, ma pare che Gramsci avesse seguito alcune lezioni del professor Mondolfo all'Università di Torino. I due sicuramente si incrociarono, dal momento che Gramsci giunse a Torino nel 1911 per iscriversi alla Facoltà di lettere e filosofia, frequentata con grande difficoltà, e Mondolfo vi insegnò dal 1910 al 1914, prima di passare all'Università di Bologna. Secondo

Enrico Bassi⁴¹, Gramsci frequentò il corso di storia della filosofia di Mondolfo nell'anno accademico 1913-14, per l'inaugurazione del quale il professore scrisse la prolusione *La vitalità della filosofia e la caducità dei sistemi*⁴². Ma è Mondolfo stesso che smentisce di aver mai incontrato il giovane studente sardo e di aver avuto un'influenza diretta sul giovane⁴³. Ciò non toglie, ribadisce Bassi, che lo studente avrebbe potuto non seguire alcune sue lezioni o che il professore non lo avesse notato nelle sue aule affollate.

In effetti, Mondolfo e il giovane universitario mostrano diversi elementi affini: entrambi assegnano valore al concetto di volontà consapevole (diversa dal fatale andare delle cose di Antonio Labriola), all'impegno critico e alla coincidenza di etica e politica⁴⁴. A conferma di questo, basta ricordare alcune citazioni tratte da articoli scritti da Gramsci in quegli anni: «Marx significa ingresso dell'intelligenza nella storia dell'umanità, regno della consapevolezza»⁴⁵. E ancora: «Volontà, marxisticamente, significa consapevolezza del fine, che a sua volta significa nozione esatta della propria potenza e dei mezzi per esprimerla nell'azione [...]. Significa impulso rettilineo verso il fine massimo»⁴⁶.

Sia Gramsci che Mondolfo, in opposizione a Croce e anche a Gentile, affermano un nesso stretto tra marxismo e socialismo e rivendicano la presenza di una moralità nel socialismo marxista. Entrambi dunque rifiutano il determinismo economico e il volontarismo dell'anarchismo e del sindacalismo, entrambi pensano che occorra una rielaborazione del materialismo storico che rimetta al centro gli uomini con le loro coscienze.

La rottura inconciliabile è tra riformismo mondolfiano (che vede un procedere lineare e continuo nella storia, dove i cambiamenti avvengono attraverso riforme graduali) e rivoluzionarismo gramsciano (la storia procede per rotture radicali e i cambiamenti sono attuati necessariamente in modo violento e drastico), rottura che si consuma in maniera definitiva nel 1919 e che dipende direttamente dalla concezione diversa che hanno della massa – e dunque del rapporto tra élite e massa – e che fa sì che Gramsci esalti la rivoluzione d'ottobre e che, per contro, Mondolfo ne sia un acuto e analitico critico⁴⁷.

Fondamentalmente, i due hanno sempre guardato alla Prima guerra mondiale in maniera antitetica: se per il filosofo sardo essa costituisce al tempo stesso una frattura e un cominciamento da cui può scaturire una psicologia nuova delle masse, che infonda loro un senso di ordine, di gerarchia e di disciplina⁴⁸, per l'autore marchigiano la guerra è soprattutto causa di una crisi morale che ha reciso il legame con la tradizione liberal-democratica iniziata con la rivoluzione del 1789. Ora si esaltano la violenza e la forza e Mondolfo accusa alcuni intellettuali e uomini di partito di sinistra di dare vigore a istinti brutali e animali. Il volontarismo fa ricorso alla violenza e quindi nega le libertà degli individui e non può essere inteso in senso universale. In questo senso Gramsci è più vicino di Mondolfo a Giovanni Gentile, del cui idealismo recepisce il principio per cui la verità non è più nella natura, ma si realizza nella storia. Scriveva Gramsci già nel 1916: «L'uomo è soprattutto spirito, cioè creazione storica e non natura»⁴⁹.

L'attività politica ha il compito etico, per Gramsci, di dare ordine alla realtà.

Io ho della cultura un concetto socratico: credo sia un pensar bene, qualsiasi cosa si pensi, e quindi un operar bene, qualsiasi cosa si faccia. E siccome so che la cultura è anch'essa un concetto basilare del socialismo, perché integra e concreta il concetto vago di libertà di pensiero, così vorrei che esso sia verificato dall'alto, dal concetto di organizzazione. [...] Contrapponiamo la solidarietà, l'organizzazione alla filantropia⁵⁰.

Per il leninismo e il gramscismo le masse devono essere plasmate dal potere politico, per Mondolfo questa è una concezione demiurgica del potere che impone dall'alto, in senso eteronomo, una volontà alle masse, che non possono mutare per forza di propaganda e di leggi. Sarà questo un punto di forte contrasto con Gramsci portato avanti da Mondolfo anche negli anni Cinquanta-Sessanta in Argentina, quando criticherà il concetto dell'egemonia gramsciana e l'idea del «moderno Principe».

Non dimentichiamo che Gramsci giunge dalla Sardegna a Torino nel 1911, l'anno della prima esposizione universale e vive in maniera diretta l'industrializzazione e l'apertura alla modernità del

Nord d'Italia. Immaginiamo quale impressione dovette fare al giovane isolano il confronto con la grande città che, in quegli anni, era il centro della vita operaia e culturale del Piemonte. Alla base della sua riflessione c'è dunque quell'impatto con la modernità percepita come il precipitare di un processo storico irreversibile di dissoluzione di legami comunitari, con l'esaurirsi delle concezioni morali e religiose che li cementano. In questa nuova era si può costituire, secondo Gramsci, un «uomo nuovo» da contrapporre all'uomo borghese, un uomo plasmato dal soviet, in grado di svegliare gli operai dalla loro pigrizia, dalla loro ignoranza. «La disciplina borghese è l'unica forza che mantenga saldo l'aggregato borghese. Bisogna a disciplina contrapporre disciplina. Ma la disciplina borghese è cosa meccanica ed autoritaria, la disciplina socialista è autonoma e spontanea»⁵¹.

Il punto fondamentale è quindi il rapporto tra coscienza e spontaneità: il soviet è un organismo che dirige il movimento. «Non esiste nella storia la pura spontaneità [...] che sarebbe pura meccanicità o passività, ma [...] operano sempre elementi di consapevolezza»⁵². L'idea, di nuovo, è che la guerra abbia sprigionato energie disordinate e caotiche e che sia necessario dare a esse una forma e un 'senso'. Negli anni torinesi troviamo accenti di idealismo, vitalismo⁵³, bergsonismo⁵⁴. Le parole che ricorrono di più negli scritti di Gramsci sono: «organismo», «cellula», «vita», «potenza», «ordine», «organizzazione», tutti termini che collocano Gramsci in quell'atmosfera culturale della *belle époque*, caratterizzata da uno strano miscuglio di antipositivismo e residui di positivismo stesso⁵⁵. «La rivoluzione proletaria è la massima rivoluzione [...] Trasforma la società fundamentalmente: da organismo unicellulare (di individui-cittadini) la trasforma in organismo pluricellulare; pone a base della società nuclei già organici di società stessa»⁵⁶.

È nel 1919, con la fondazione di "L'Ordine Nuovo", che questa vena organicistica si intensifica. All'indomani della guerra e della rivoluzione russa, Gramsci vede nell'esperienza delle fabbriche torinesi la possibilità concreta di una rivoluzione nel nostro paese, per la fondazione di una società e di un'umanità nuove. Il problema

che a ogni socialista si impone adesso è «Come dominare le immense forze sociali che la guerra ha scatenato? Come disciplinarle e dar loro una forma politica che contenga in sé la virtù di svilupparsi normalmente, di integrarsi continuamente, fino a diventare l'ossatura dello Stato socialista, nel quale si incarna la dittatura del proletariato?»⁵⁷. Il consiglio di fabbrica diviene la «cellula» di tale dittatura e realizza quell'unità organica che è alla base della visione organicistica gramsciana: «Ognuno è indispensabile, ognuno è al suo posto, e ognuno ha una funzione e un posto [...] Il Consiglio è il più idoneo organo di educazione reciproca e di sviluppo del nuovo spirito sociale»⁵⁸. La società civile viene ora a essere un tutto organico, un sistema omogeneo e compatto. La fabbrica prende il posto della guerra:

La classe lavoratrice è andata [...] sviluppandosi verso un tipo di umanità storicamente originale e nuovo: l'operaio di fabbrica, il proletario che ha perduto ogni residuo psicologico delle sue origini contadinesche o artigiane, il proletario che vive la vita della fabbrica, la vita della produzione intensa e metodica, disordinata e caotica, nei rapporti esterni alla fabbrica [...], ma nell'interno della fabbrica, ordinata, precisa, disciplinata⁵⁹.

Quello che un tempo aveva fatto la trincea, adesso lo fa l'organizzazione industriale: insegnare agli operai il senso di comunità e appartenenza, in modo da farlo diventare una compagine coesa, «un esercito ordinato e disciplinato di volontà consapevoli di un fine reale, di coscienze che sanno di essere le energie storiche cui incombe una missione superiore a ogni forza umana; il popolo lavoratore, da materiale grezzo [...] è diventato finalmente capace di creare la sua propria storia, di edificare la sua città»⁶⁰.

Possiamo quindi segnare uno spartiacque tra Mondolfo e Gramsci proprio nel 1919, con la fondazione di "L'Ordine Nuovo" e la lettura che dà Gramsci della rivoluzione russa e degli avvenimenti del 'biennio rosso' italiano che vedono l'occupazione delle fabbriche da parte degli operai e che sembrano avvicinare a un palmo di naso la rivoluzione in Italia. Una distanza che vede il giornalista, torinese d'adozione, procedere verso la fondazione del

Partito comunista con la scissione di Livorno del 1921 e, da un punto di vista teorico, avvicinarsi maggiormente a Georges Sorel, considerato un vero e proprio «inventore», non passibile di imitazione nel campo della ricerca storica⁶¹. Sono gli scritti di questi anni che ci mostrano in modo evidente la concezione gramsciana delle masse, analizzando la quale possiamo mettere meglio a fuoco quelle critiche che si appuntano sulla sudditanza all'antropologia della destra, mosse da Mondolfo in quegli anni agli uomini del suo stesso partito.

Nel 1919 Gramsci scrive: «la rivoluzione trova le grandi masse popolari italiane ancora informi, ancora polverizzate in un brulichio animalesco di individui senza disciplina e senza cultura, ubbidienti solo agli stimoli del ventre e delle passioni barbariche»⁶².

E ancora nel 1920:

La psicologia delle assemblee politiche che esprimono la sovranità in regime democratico è la 'psicologia delle folle', cioè il prevalere degli istinti animaleschi e della irresponsabilità anonima sulla razionalità e sulla spiritualità [...] Perciò il più intelligente e il più solerte deputato dell'assemblea nazionale italiana [Filippo Turati] ha sentenziato che il Parlamento sta al Soviet come la città all'orda barbarica⁶³.

Vediamo, quindi, come per Turati e anche per Gramsci le folle siano massa amorfa da organizzare ed è la divisione del lavoro in guerra, nei soviet della rivoluzione bolscevica, e ora nelle fabbriche torinesi, a creare l'unità psicologica della classe proletaria, detta 'solidarietà di classe', che si sostituisce al caos di pulsioni grezze e incoscienti degli individui isolati.

Quanto più il proletariato si specializza in un gesto professionale, tanto più sente l'indispensabilità dei compagni, tanto più sente di essere la cellula di un corpo organizzato, di un corpo intimamente unificato e coeso; tanto sente la necessità dell'ordine, del metodo, della precisione, tanto più sente la necessità che tutto il mondo sia come una sola immensa fabbrica, organizzata con la stessa precisione, lo stesso metodo, lo stesso ordine⁶⁴.

Ordine, metodo, rigore restituiscono razionalità all'irrazionalità delle folle. Mai la distanza fu più grande dal

professore noioso e pedante, che sempre «corregge con la penna rossa», come lo apostrofa Gramsci da “L’Ordine Nuovo” proprio in questi anni:

[Mondolfo] interroga e si indispette per le risposte. Domanda: Marx? Gli si risponde: Lenin. Ciò non è scientifico, poveri noi, non può soddisfare il senso filologico dell’erudito e dell’archeologo. E con una serietà cattedratica che intenerisce, il Mondolfo boccia, boccia: zero in grammatica, zero in scienza comparata, zero nella prova pratica di magistero⁶⁵.

È la prima volta che l’autore sardo lo cita, ma vi ritornerà negli anni del carcere, quando leggerà *Sulle orme di Marx e Il problema delle classi medie*⁶⁶.

Mondolfo, tra il 1919 e il 1920, si attesta in maniera decisa su posizioni riformiste e si inserisce nel dibattito italiano sulla rivoluzione russa accusando comunisti, sindacalisti e socialisti massimalisti di catastrofismo, determinismo e fatalismo. Adesso diviene per lui preponderante la difesa della dignità e della libertà della persona umana, due elementi che vengono del tutto calpestati dalla rivoluzione di Lenin, che secondo lui non può essere affatto definita marxista. Gramsci e un giovane giornalista collaboratore di “L’Ordine Nuovo”, un certo Gobetti⁶⁷, accusano il vecchio professore di parlare di un Marx «a sua immagine e somiglianza»⁶⁸.

Al di là di un’interpretazione più o meno attendibile del maestro di Treviri, è interessante rilevare che nel 1919 con Gramsci da un lato e Mondolfo dall’altro si scontrano non tanto due visioni del marxismo, ma due letture del reale. Per il giovane militante ordinovista non è più tempo di riforme, è giunto il momento di realizzare un mondo nuovo grazie alle forze sprigionatesi da guerra e rivoluzione; per il cauto marchigiano, invece, è l’ora di prendere atto del diffondersi, specie fra i giovani, di un clima nuovo, di esaltazione della violenza, e di contrapporre quindi una visione assolutamente antitetica a quella della destra antiliberale. La violenza non può essere un programma di partito e la dittatura di classe significa rinnegare la teoria socialista e marxista, perché corrisponde al dominio di una minoranza su una maggioranza.

Mondolfo, nell’immediato, non risponde alle critiche di

Gramsci, né a quelle di Gobetti⁶⁹: la sua *vis* polemica non li vede come bersagli diretti. Non ci è dato sapere se Mondolfo optasse per il silenzio per galanteria o per spirito di indulgenza nei confronti dei due giovani autori. Fatto sta che il filosofo di Senigallia si confronta in modo netto e radicale con Gramsci soltanto con gli scritti del 1955 e del 1963.

Tra il 1948 e il 1951 vengono infatti pubblicati in Italia i *Quaderni del carcere* e nel 1953 esce uno scritto di Nicola Matteucci dal titolo *La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951*⁷⁰, in cui viene ricostruito il rapporto tra Labriola, Mondolfo e Gramsci. Sono queste le occasioni che portano il filosofo, ora in Argentina, a tornare sul problema del rapporto tra massa ed élites, ripartendo da quella critica all'elitismo che aveva già impostato contro Michels a partire dal 1913⁷¹.

Mondolfo innanzitutto risponde allo scritto di Matteucci affermando che la continuità che l'autore ha posto tra lui e Gramsci è solo parziale e che questo inoltre «non significa che io pure abbia esercitato un influsso sopra Gramsci»⁷². In ogni caso è probabile che Mondolfo abbia avuto più presente il Gramsci di «L'Ordine Nuovo» che quello dei *Quaderni*, dove viene sviluppata un'interessante concezione della 'natura umana', per certi versi assai distante da quella elaborata negli anni torinesi.

2.2.2 La concezione pedagogica nei Quaderni del carcere

Può allora risultare importante andare a considerare questa elaborazione teorica successiva. Innanzitutto a Gramsci preme precisare che «non esiste un'astratta 'natura umana' fissa e immutabile (concetto che deriva certo dal pensiero religioso e dalla trascendenza), ma che la natura umana è l'insieme dei rapporti sociali storicamente determinati, cioè un fatto storico accertabile, entro certi limiti, coi metodi della filologia e della critica»⁷³. Egli non pare qui molto distante dalla definizione che dà Mondolfo di 'dignità umana' come identità che si realizza con e fra gli uomini nella storia e sembra anche distanziarsi da quell'idea di Spirito nella

storia di chiara ascendenza gentiliana. Abbiamo ora a che fare con concreti rapporti sociali, mutevoli e non definibili una volta per tutte. «Per la filosofia della *praxis* l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto; se si fa questo distacco si cade in una delle tante forme di religione o nell'astrazione senza senso»⁷⁴.

Di nuovo il legame con il rapporto soggetto-oggetto dell'«*umwälzende Praxis*» mondolfiana è assai stretto. E l'analogia si rafforza se andiamo a considerare i passi che Gramsci dedica all'educazione, quando critica la nuova pedagogia moderna di stampo ginevrino-rousseauiano. Anch'egli, come Mondolfo, non concorda con la concezione empiristica dell'educazione. Educare non significa «srotolare un gomitolo» o «riempire un recipiente vuoto» e, come Mondolfo, Gramsci sottolinea l'aspetto attivo e autonomo del fanciullo che apprende:

si immagina quasi che nel bambino il cervello sia come un gomitolo che il maestro aiuta a sgomitolare. In realtà [...] l'educazione è una lotta contro gli istinti legati alle funzioni biologiche elementari, una lotta contro la natura, per dominarla e creare l'uomo 'attuale' alla sua epoca. Non si tiene conto che il bambino da quando incomincia a 'vedere e a toccare', forse da pochi giorni dopo la nascita, accumula sensazioni e immagini, che si moltiplicano e diventano complesse con l'apprendimento del linguaggio⁷⁵.

È questo un passo ricco di implicazioni e forse anche di contraddizioni che è utile tematizzare. Dopo l'iniziale presa di distanza dallo spontaneismo rousseauiano, che esalta la natura e l'idea del «buon selvaggio», Gramsci riconosce e assegna al bambino un'attività propria, addirittura in azione fin «da pochi giorni dopo la nascita». Ciò gli serve per argomentare un'autonomia del soggetto, ma significa anche assegnare all'individuo un'identità e un'attività proprie fin dai primi momenti di vita. Quindi, da un lato Gramsci rivendica un'autonomia al soggetto, dall'altro afferma che l'educazione è «una lotta contro istinti e contro la natura» e dunque ha bisogno di essere diretta. In questo senso Mondolfo, più coerentemente, afferma che l'adulto deve sì seguire l'allievo, ma

soltanto dicendo ciò che non va fatto, per poi lasciare andare il libero sviluppo del fanciullo. Mondolfo quindi ipotizza una continuità fra natura e cultura, fra prassi e teoria, fra sensibilità e ragione e ritiene che natura ed educazione concorrano insieme alla formazione dell'allievo, in quanto la natura fornisce gli organi e l'educazione ne insegna l'esercizio⁷⁶. Ci sembra di poter asserire che sta in questa visione dell'individuo non scisso il punto di partenza che consente a Mondolfo di riporre fiducia nelle masse, mentre nella scissione dell'individuo gramsciano risiede la conseguente separazione tra masse ed élites.

A livello individuale rileviamo quella stessa antinomia che Mondolfo rintraccia nei due concetti cardine della teoresi gramsciana: da un lato il concetto di «blocco storico», di «egemonia», cioè l'idea che la massa sia in grado di realizzare una propria identità culturale; dall'altro la figura del «moderno Principe» che deve lottare contro gli istinti delle folle. L'idea del «blocco storico» rimanda infatti all'unità di struttura e di sovrastruttura, di soggetto e oggetto, di storia e filosofia, unità che viene smentita dalla figura del principe che vuole educare chi non è ancora educato, per poi cadere in quell'autoritarismo che l'egemonia condanna. E, infatti, permane nei *Quaderni* la visione della fabbrica come luogo di educazione e addestramento, come «un processo ininterrotto, spesso doloroso e sanguinoso, di soggiogamento degli istinti (naturalisti, cioè animaleschi e primitivi) a sempre più complesse e rigide norme e abitudini di ordine, di esattezza, di precisione che rendano possibili le forme sempre più complesse di vita collettiva che sono la conseguenza necessaria dello sviluppo e dell'industrialismo»⁷⁷.

La distanza dagli scritti della rivista "L'Ordine Nuovo" qui si restringe notevolmente. D'altra parte la contraddizione resta nel momento in cui da una parte Gramsci nega la divisione fra intellettuali e *homo faber*, e poi elabora il concetto di «intellettuale organico», di un'élite, appunto, che diriga il popolo. Ogni uomo è per lui filosofo, artista, ma c'è bisogno di incanalare, ordinare.

In una lettera dal carcere scrive alla cognata Tatiana (Tania) Schucht: rimango incerto tra le due concezioni del mondo e

dell'educazione:

se essere rousseauiano e lasciar fare la natura che non sbaglia mai ed è fondamentalmente buona o se essere volontarista e sforzare la mano introducendo nell'evoluzione la mano esperta dell'uomo e il principio d'autorità⁷⁸.

Pare proprio che Gramsci non riesca a decidersi e oscilli continuamente fra una posizione che assegna al maestro una mera funzione di «guida amichevole»⁷⁹ nei confronti di quel discente che scopre da sé, senza suggerimenti e aiuti esterni, e una concezione che afferma: «Che un popolo o un gruppo sociale arretrato abbia bisogno di una disciplina esteriore coercitiva per essere educato civilmente, non significa che debba essere ridotto in schiavitù; a meno che non si pensi che ogni coercizione statale è schiavitù»⁸⁰.

Gramsci decreta una scissione fra masse ed élites, così come sancisce una scissione fra natura ed educazione, fra istinti e ragione, ma, così facendo, non può giungere né al blocco storico, né all'egemonia, né al nuovo umanesimo, perché ripropone l'antica concezione dell'intellettuale che domina l'operaio, della piccola parte che domina la maggior parte⁸¹.

All'antinomia gramsciana Mondolfo dedica alcuni scritti negli anni Cinquanta, pubblicati nell'edizione italiana di *Umanismo di Marx*⁸² nel 1968. Mondolfo, come Gramsci, rivendica il ruolo delle coscienze e della volontà, ma dove il dissidio è inconciliabile è sul ruolo del partito. Sostanzialmente Gramsci ha sfiducia nelle masse, ma questa sfiducia contrasta con il concetto di «egemonia» che scaturisce da un'unità fra struttura e sovrastruttura, fra condizioni oggettive e soggettive. Da una parte Gramsci è contro ogni dogmatismo, per una discussione libera e sincera con gli avversari, dall'altra il «moderno Principe», il partito, «deve prendere il posto, nelle coscienze, della divinità o dell'imperativo categorico»⁸³. Obietta Mondolfo: «Si produce così quella situazione che Gramsci altrove deprecava, nella quale non è più possibile né lecita la divergenza o la discussione»⁸⁴. E altrove afferma: «Una massa umana non diventa indipendente, *per sé*, senza organizzarsi (in senso lato), e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti»⁸⁵.

Ma come può prodursi l'educazione alla libertà – si chiede ancora Mondolfo – senza libertà? Il «moderno Principe» obbliga le masse alla fede e alla disciplina e così Gramsci viene a gestire la stessa politica degli Stalin e degli Zdanov⁸⁶. I consigli di fabbrica sono per lui una creazione libertaria della classe operaia, ma poi essi restano del tutto subordinati all'attività del partito. Dagli anni Venti in poi il gruppo di «L'Ordine Nuovo» abbandona sempre più la teoria dei soviet e afferma sempre più la dittatura del Partito comunista⁸⁷, che diviene l'agente unico della rivoluzione. Con le *Tesi di Lione* Gramsci attua, secondo Mondolfo, il passaggio dalla posizione libertaria, che si affidava al movimento dal basso, a quella autoritaria che scende dall'alto. E «il conflitto tra la tendenza libertaria e la totalitaria si è risolto in Gramsci, fra il 1925 e il 1926, a favore della concezione autoritaria»⁸⁸.

E invece Mondolfo ribadisce: «In una concezione democratica il posto dell'imperativo categorico o della divinità spetta all'umanità, alla collettività universale e al suo bene, non al Principe, antico o moderno che sia, e al suo potere»⁸⁹.

Nel 1956, l'anno in cui Chruščëv condanna il culto di Stalin e avvia il processo di destalinizzazione denunciando al mondo intero i crimini commessi durante lo stalinismo, Mondolfo riflette sul rapporto tra bolscevismo e dittatura⁹⁰ e afferma che l'essenza della tragedia totalitaria sta nel fatto che tutti i dittatori dicono di aver fatto quel che hanno fatto «in nome del popolo». I dittatori sono infatti convinti della propria chiaroveggenza, che dà loro la verità assoluta dogmaticamente indiscutibile, e della cecità delle masse che non comprendono né il presente né il futuro. Sia Lenin che Stalin hanno creduto di creare dal nulla la società nuova, grazie solo alla volontà e all'azione del partito. Quest'ultimo si è proposto come unico educatore del popolo, unico possessore della coscienza e della verità dogmatica. La possibilità quindi di contrastare le tendenze totalitarie sta solo nell'incentivare la «creatività intelligente»: «anche dopo aver assicurato ai lavoratori un alto tenore di vita, il problema dell'alienazione non si può affatto considerare eliminato»⁹¹. «Il superamento dell'alienazione sotto questo aspetto è dunque una questione di conoscenza, di

istruzione, di comprensione»⁹².

Vediamo allora come il cerchio si chiuda. Ora appare chiaro l'interesse al lato educativo e pedagogico sviluppato nel primo ventennio del Novecento e quello per la formazione culturale espresso tra gli anni Cinquanta e Sessanta in Argentina. Nel 1965 a Buenos Aires Mondolfo ribadisce: «Solo dunque la resistenza della coscienza pubblica può essere efficace, solo l'esigenza, fortemente sentita e vigorosamente fatta valere, della libertà di pensiero, di coscienza, di espressione, di critica, di propaganda, di associazione, di iniziativa può operare efficacemente»⁹³ contro ogni dittatura e ricordare a tutti che la libertà non è mai una conquista definitiva, ma una conquista incessante da rinnovare ogni giorno, con la tensione vigile di ognuno e di tutti.

Mondolfo rivendica il diritto di tutti a realizzare la propria dignità di essere umano, la libertà di aspirare alla propria formazione di «individuo intelligente».

2.2.3 Gobetti e il socialismo liberale

In quei primi anni del Novecento un altro giovane torinese dalla mentalità poliedrica e dalla vitalità disarmante per i suoi soli 20 anni recepisce la lezione di Mondolfo: Piero Gobetti. L'incontro intellettuale fra i due inizia nel 1919 quando Mondolfo pubblica *// socialismo e il momento storico presente*⁹⁴ su un numero di "Energie Nove" dedicato alla critica di Marx dal punto di vista liberale. Mondolfo si presenta dunque al giovane intellettuale con un 'biglietto da visita' che contiene l'intero suo programma di studio e di vita: superare la Scilla-Cariddi di soggettivismo volontaristico e oggettivismo determinista. Gobetti ha solo 18 anni, ma anche l'irruenza del giovane intellettuale che tutto può fare pur di combattere il fascismo e che non si spaventa: in quell'anno aveva già fondato "Energie Nove", dopo aver collaborato a "L'Ordine Nuovo" di Gramsci, come critico teatrale. Più tardi fonderà la rivista "Il Baretto" e la Piero Gobetti Editore, che darà alla luce, nel 1925, *Ossi di seppia* di Montale. L'operazione di Mondolfo gli appare

come una delle poche in Italia che si proponga con una serietà e un'altezza delle intenzioni e, dunque, la appoggia nonostante vi siano fra i due, fin da ora, elementi di differenziazione. Gobetti, nel 1919, non distingue ancora il marxismo dal socialismo e li combatte entrambi. Secondo il giovane torinese il Marx economicista è stato battuto dalla storia, a esso è in grado di sopravvivere soltanto l'economia liberale. Quello che sopravvive è il Marx costruttore di miti, l'agitatore politico, il teorico della lotta di classe. Solo in questo secondo senso è compatibile con il liberalismo, ma «non si può essere insieme liberali e socialisti perché, mentre il liberale confida nella lotta dal basso, il socialista confida nella protezione dall'alto»⁹⁵. Per questo Gobetti guarda con interesse all'operazione di Salvemini, che scinde il liberalismo dal marxismo; Mondolfo invece è convinto di una sintesi possibile fra socialismo e liberalismo. Gobetti, pur essendo contro Turati, appoggia Mondolfo, che, insieme ad Antonio Labriola, è uno dei pochi filosofi a studiare sul serio Marx, mentre gli altri esponenti del Partito socialista hanno messo Marx 'in soffitta'.

Anche Carlo Rosselli, fondatore di Giustizia e Libertà, nel 1923 pubblica un articolo su "Critica Sociale"⁹⁶ in cui individua nell'assunzione da parte socialista del marxismo come un credo il fattore principale della crisi intellettuale e della perdita di un vasto seguito popolare da parte del partito, specie in ambito giovanile. Mondolfo risponde⁹⁷ accusando Rosselli di proporre una lettura troppo semplicistica della crisi del socialismo, anche se riconosce che «la cristallizzazione nelle formule dogmatiche, l'irrigidimento in un principio d'autorità, il ricorso all'*ipse dixit* segnano la decadenza intellettuale»⁹⁸. Ma ciò non significa dover abbandonare il marxismo, perché esso rappresenta la «bussola» teorica, il fondamento «scientifico» del movimento pratico messo in atto dal socialismo: «Il marxismo era ed è la coscienza storica del movimento proletario»⁹⁹. Rosselli risponde¹⁰⁰ riconoscendo di essere stato un po' troppo precipitoso, ma confermando che comunque vanno ripensati i due capisaldi del marxismo: la lotta di classe e il materialismo storico. Due colonne a cui Mondolfo non intende rinunciare. L'ultimo articolo del serrato confronto è del

1924 ed è di Mondolfo¹⁰¹.

Nel 1928 Carlo Rosselli pubblica *Socialismo liberale*, in cui attacca l'idea di poter conciliare socialismo e marxismo, come appunto intende fare Mondolfo. Entrambi parlano di «socialismo liberale», ma per Mondolfo si tratta di farli incontrare sul terreno del diritto e della socialità, per Rosselli invece si tratta di declinare il socialismo in un'ottica amarxista, sviluppando gli ideali della libertà e della proprietà che non è dato trovare nel movimento comunista.

Il giovane fondatore di Giustizia e Libertà prosegue il confronto in una toccante lettera dal carcere di Lipari a Ugo Guido Mondolfo¹⁰² nel febbraio dello stesso anno:

Senza false modestie, credo che raramente [Rodolfo Mondolfo] avrà avuto lettori così violentemente reattivi, ipercritici, maligni, come il sottoscritto! Eppure debbo confessare che l'opera presa nell'assieme, malgrado le riserve che debbo avanzare, regge assai ma assai nel tempo. In molte cose non concordo, in una soprattutto, che è poi la centrale, dissento notevolmente: ma è giocoforza riconoscere che quegli scritti [*Sulle orme di Marx*] stanno tra i documenti più significativi di questi anni¹⁰³.

E ancora prosegue:

Non riesco ad adagiarmi, con così serena fiducia e tranquillità, come a voi accade, nello schema marxista [...] una muraglia della linea teoretica, estremamente semplificatrice e mortificatrice della vita reale; e se cerco di afferrare la sostanza di quel pensiero celebratissimo, ogni giorno di più mi sembra che mi sfugga dalle mani¹⁰⁴.

Secondo Rosselli il tentativo di Mondolfo di conciliare materialismo fatalistico e volontarismo idealistico nel concetto di «prassi che si rovescia», non riesce a giungere a una conclusione convincente. Ma il tentativo del professore marchigiano non era tanto di operare una sintesi tra materialismo e idealismo, quanto di superarli entrambi. Il punto di dissenso fra i due riguarda piuttosto il fatto che per Rosselli il socialismo è concepibile senza marxismo, mentre per il nostro non si dà socialismo senza marxismo. L'approdo di Mondolfo è quindi verso una forma originale di

socialismo liberale: marxista, contro Rosselli, socialista riformista e democratico, contro Gobetti.

L'anno dell'incontro-scontro con Gobetti è il 1919. Mondolfo, infatti, come abbiamo già visto, critica aspramente l'utopia rivoluzionaria e la speranza di propagare in Italia il leninismo, mentre per Gobetti la rivoluzione del 1917 è come un «nuovo Risorgimento», la prima rivoluzione laica e democratica. Mondolfo ritiene che, in questi anni, il socialismo stia commettendo il gravissimo errore di perdere l'adesione delle classi medie, che stanno confluendo nell'arditismo fascista. È in questo momento che Mondolfo accusa i massimalisti di allinearsi ideologicamente – esaltando la violenza – con i fascisti. Gobetti si colloca dalla parte degli 'ordinovisti' di Gramsci che stanno organizzando l'occupazione delle fabbriche del Nord, poiché solo con una rivoluzione dal basso è possibile sconfiggere il fascismo, e Mondolfo gli appare come l'esempio dell'inerzia e della passività su cui i socialisti ripiegano di fronte all'avanzare delle Camicie nere.

Mondolfo riceverà però, nell'estate del 1922, una lettera del giovane che gli chiede di poter pubblicare un libro nella collana che lui dirige per la casa editrice Cappelli. Il progetto di Gobetti è quello che poi verrà alla luce con il titolo *La Rivoluzione Liberale* nel 1924, l'anno dell'assassinio del socialista Giacomo Matteotti che aveva osato denunciare i brogli e le violenze fasciste durante le elezioni di quello stesso anno. Mondolfo ha dunque una parte centrale e fondamentale nell'uscita del volume. I consigli, le osservazioni e le limature del professore ridurranno in quattro libri le sette parti presentate dal giovane autore. Quella che Gobetti mette in campo è una vera mobilitazione culturale poiché, come sostiene nel manifesto programmatico uscito nel primo numero di "La Rivoluzione Liberale", uno dei nodi da cui partire è lo «studio degli uomini e della cultura politica»¹⁰⁵. Il punto di partenza è, per Gobetti, l'intuizione salveminiiana secondo la quale la lotta per la libertà non è qualcosa di astratto e trascendente, ma qualcosa che si radica nella coscienza degli uomini, per cui sono centrali l'educazione degli individui e il nesso tra rivoluzione e libertà: «Una rivoluzione o è liberale o non è una rivoluzione»¹⁰⁶. Una libertà che,

prima di tutto, in Italia si presenta come una «questione di autonomia»: «Il problema italiano non è di autorità, ma di autonomia: l'assenza di una vita libera fu attraverso i secoli l'ostacolo fondamentale per la creazione di una classe dirigente»¹⁰⁷. Autonomia soprattutto dalla Chiesa e dal cattolicesimo, come insegna la tradizione del Risorgimento piemontese, in grado di portare avanti una società di «anticonformisti e di *individui*, una *comunità di dissidenti*»¹⁰⁸. Il problema però è l'immediato divario che si è imposto nel paese, subito dopo il processo di unificazione, tra Nord e Sud, tra l'industria del primo e il parassitismo del secondo. Dunque la trasformazione dello Stato italiano è possibile soltanto per via di un processo rivoluzionario, che dovrà essere guidato dal movimento operaio del Nord d'Italia, essendo la classe operaia l'unica in grado di porsi come antagonista alla borghesia, che si sta gettando nelle braccia del fascismo. Qui sta il punto del dissenso con il riformista marchigiano. Gobetti sogna una rivoluzione dal basso capace di forgiare «energie nuove» in grado di guidare il paese dopo la caduta del fascismo e guarda con favore all'esperimento ordinovista di Gramsci, di cui condivide l'analisi della fabbrica come luogo di razionalizzazione e disciplina per gli operai:

La fabbrica educa al senso della dipendenza e della coordinazione sociale, ma non segue le forze di ribellione, anzi le cementa in una volontà organica di libertà. Al centro della costituzione tradizionale sostituisce l'ideale sempre rinnovato di un *ordine nuovo*. L'individuo trova la sua elevazione nella morale del lavoro¹⁰⁹.

Ecco perché, secondo Gobetti, gli operai hanno visto nel socialismo la via rivoluzionaria per la libertà, mentre i politici liberali non hanno saputo intercettare i loro interessi e i loro umori. Il Partito liberale si è così ridotto a un partito di governo, ma anche il Partito socialista, nato con velleità rivoluzionarie, si è appiattito negli anni a una prassi riformista dedita alla tattica dei miglioramenti economici e del cooperativismo, condito di un generico filantropismo. Il giovane torinese attacca duramente la prassi turatiana che non gli appare come prassi politica ma soltanto

come una tattica di azioni economiche. I riformisti non hanno né un linguaggio né un programma chiari per gli elettori, che si disorientano e si offrono «acquiescenti» e «addomesticati» ai Giolitti e Salandra¹¹⁰ del momento. Mondolfo continua, invece, a battere la via riformista e democratica da lui considerata l'unica in grado di apportare reali cambiamenti agli individui, senza scendere ad armi pari con il nemico sul terreno della violenza.

I punti di accordo tra i due intellettuali sono però molteplici: entrambi auspicano un nuovo nesso fra etica e politica, entrambi puntano sulle libertà individuali e di mercato, entrambi danno un forte rilievo alla formazione intellettuale degli individui, entrambi compiono un serio tentativo di comprensione del fascismo. Se per Mondolfo il problema dell'avvento del regime risiede nell'incapacità delle forze di sinistra di parlare al popolo, per Gobetti occorre ripartire dal Risorgimento, dove affondano le radici della disaffezione politica, dell'abitudine al malaffare, di ciò che rende il fascismo «l'autobiografia della nazione»¹¹¹. Mussolini, agli occhi del giovane liberale, non è che la prosecuzione di Giolitti che rende la normalizzazione un elemento psicologico e ideale necessario come la violenza. E se fino a ora la democrazia italiana non ha avuto uomini che studiassero davvero, occorre ora ripartire dalla cultura e dall'intelligenza: la guerra al fascismo è una guerra di maturità storica, politica, economica. Il problema per il nuovo liberalismo non è tanto quello di sapere se avrà con sé le masse, ma *quali* masse. Sta qui il vero punto di incontro fra giornalista e filosofo: entrambi intendono partire da un'azione di riforma e di educazione culturale, ed è a partire da questo comune interesse che nasce il loro rapporto. È Gobetti il primo ad aprire lo scambio epistolare, il 19 luglio del 1922, quando invia una lettera a Mondolfo proponendogli la pubblicazione del suo volume. Mondolfo, dalla vacanza nella casa di famiglia di Senigallia, risponde il 30 luglio dicendo che l'editore Cappelli ha respinto per quell'anno la pubblicazione, ma, nel frattempo, il giovane scrittore può provvedere a dare allo scritto «un aspetto organico, in modo che risulti un libro più che una raccolta»¹¹². Inizia qui un lungo confronto in cui Mondolfo lavora, legge e corregge le bozze di

Gobetti, insistendo «Per costituire un tutto organico di pezzi che ora danno un po' troppo l'impressione di frammentarietà discontinua e non consentono alla maggioranza dei lettori [...] la visione dell'insieme: alberi sparsi, cui bisogna far sviluppare i rami sino al contatto reciproco, perché chi ci passeggia dentro capisca d'esser in un boschetto»¹¹³.

Nel 1923 Gobetti risponde a Mondolfo dicendogli di aver accettato le sue critiche e le sue note e gli rimanda di nuovo il manoscritto. È in questo anno che i rapporti fra i due si ribaltano: in una lettera dell'8 novembre 1923, Mondolfo invia al giovane una bozza dei suoi scritti sulla rivoluzione russa che saranno inseriti in *Sulle orme di Marx*. Nell'agosto del 1925 Mondolfo chiede infine a Gobetti una ristampa del suo *Il materialismo storico in Federico Engels*, che era esaurito, e gli scrive: «io farei volentieri l'edizione con Lei, che è dei pochi editori che non abbandonano i libri a se stessi ma ne cercano la diffusione»¹¹⁴.

Sarà l'ultima lettera fra i due: il giovane subirà, infatti, di lì a poco l'ennesima aggressione fascista e morirà il 15 febbraio 1926 a Parigi, dove era emigrato subito dopo. L'uomo maturo e il giovane avevano lottato insieme per dare vita in Italia a una società formata da *individui autonomi*. Entrambi gli autori vedono i loro peggiori nemici in coloro che impediscono lo sviluppo autonomo del soggetto rendendolo succube di un potere, coloro che negano l'uguaglianza nell'omologazione annullando le libertà di ciascuno. «La Rivoluzione Liberale» significa proprio questo: restituire i diritti ai cittadini. C'è bisogno di una critica libera e coraggiosa per proporre una netta e intransigente opposizione, un'antitesi di stile: «L'antifascismo è una questione di aristocrazia, di nobiltà, di stile, è una dignità che si acquista con le rinunce e coi sacrifici»¹¹⁵.

In questo senso Gobetti, attraverso la sua azione costante di intellettuale critico, aveva tentato di essere colui che avrebbe risvegliato il popolo, e Mondolfo, cogliendo sempre tutto ciò che di nuovo si manifesta nel paese, lo appoggiò e gli garantì la pubblicazione: il professore aveva intravisto nel giovane un possibile complice per rendere, finalmente, «l'homme un!».

2.3 La psicologia delle folle

Strettamente legata alla teoria delle élites già delineata emerge, tra fine Ottocento e inizi Novecento, la trattazione, in ambito sociologico e psicologico, del nuovo soggetto emergente: la folla. Con l'industrializzazione, infatti, le città europee e d'Oltreoceano vedono l'imporsi di un fenomeno nuovo, tipicamente novecentesco: la società di massa, caratterizzata dalla standardizzazione dei consumi, dei linguaggi, degli stili di vita, ma anche dall'allargamento del grado di istruzione e del diritto di voto, dalle prime lotte femminili e operaie e dai primi scioperi lavorativi. Si assiste all'avvento di un mondo nuovo, in cui il tempo e lo spazio si modificano: tutto è più veloce e più vicino, tutto è più alla portata di tutti.

Le città sono piene di gente. Le case, piene di inquilini. Gli alberghi, pieni di ospiti. I treni pieni di viaggiatori. I caffè pieni di consumatori. Le strade, piene di passanti. Le anticamere dei medici più noti, piene d'ammalati. [...]. Quello che prima non solea essere un problema, incomincia ad esserlo quasi a ogni momento: trovar posto¹¹⁶.

Il 'fenomeno del pieno', così ben descritto nella citazione qui riportata, è ciò che impressiona i contemporanei di allora, e José Ortega y Gasset, filosofo e sociologo spagnolo, nel 1930 mette in luce i pericoli possibili derivati dalla massificazione dei valori, dovuta all'imporsi dei ceti medi che stanno spodestando le antiche élites. Ma è tra fine Ottocento e inizi Novecento, in piena fioritura del positivismo, che il problema della massa e della definizione della sua psicologia comincia a divenire oggetto di studio da parte di filosofi, sociologi e psicologi. È Gustave Le Bon che, per primo, ci parla di una «psicologia delle folle»¹¹⁷ che, analogamente ai composti della chimica, ha un'identità specifica, ben diversa dalla semplice somma delle psicologie degli individui che la compongono. «Nell'aggregato di una folla non vi è affatto somma o media di elementi, ma combinazione e creazione di elementi nuovi. La stessa cosa accade in chimica»¹¹⁸.

Agli occhi dei protagonisti dell'«era delle folle»¹¹⁹, il nuovo

soggetto sociale dovette fare un'impressione davvero grande, con la sua capacità di sprigionare un'energia e una forza inconsuete e irresistibili, passibili quindi di potenzialità fino ad allora impensate.

La voce delle folle è divenuta preponderante. Detta ordine ai re. È nell'anima delle folle, e non più nei consigli dei principi, che si preparano i destini delle nazioni. L'ingresso delle classi popolari nella vita politica, la loro trasformazione progressiva in classi dirigenti, è una delle caratteristiche più rilevanti della nostra epoca di transizione¹²⁰.

A cavallo tra Otto e Novecento parve dunque che fosse a disposizione un materiale umano che, fino ad allora, viveva all'ombra dei grandi palazzi e sotto i deschi dei tavoli da ricevimento: coloro che erano stati considerati 'sudditi' condannati a raccogliere le briciole dei pasti sfarzosi acquistano a pieno titolo 'cittadinanza' diventando soggetti attivi della vita politica del paese e pretendendo di sedere al tavolo delle trattative.

Un altro sociologo francese, Gabriel Tarde, studia i fattori psicologici che regolano i comportamenti degli individui in agglomerati, in particolare la credenza e il desiderio che sottendono i fenomeni psicologici dell'imitazione, dell'opposizione e dell'adattamento¹²¹. Per Tarde le scoperte, le invenzioni, i miti e tutto ciò che è frutto del vivere sociale deriva dall'imitazione. La società si fonda dunque su una buona dose di «scimmiettamento» e «pecoraggine»¹²². L'uomo sociale, scrive Tarde, è come un «sonnambulo» che crede di avere idee e comportamenti propri, che in realtà gli vengono suggeriti da altri individui. Nella Francia di Mesmer, Tarde afferma che alla base della società ci sono fenomeni di magnetismo e il capo è come il «magnetizzatore», colui che non ha bisogno di parlare per essere creduto¹²³. Se Le Bon fa appello alla chimica, Tarde ricorre agli zoologi e agli etnologi per descrivere i comportamenti umani: nella folla l'individuo procede come la formica nel formicaio, il lupo nel branco, l'uccello nello stormo. Non c'è coscienza e riflessione, ma solo imitazione, suggestione e istintività animale, che sono richiamati da Tarde per spiegare anche l'adesione incondizionata di una collettività al proprio capo. Le Bon, quindi, pone l'accento sul capo e sul suo carisma, Tarde invece

parla di gioco reciproco di influenze fra gli elementi, tra cui poi ne emergerà uno in particolare. La società di massa di Tarde è una società di 'sonnambuli', che confondono il sonno con la veglia, e che si influenzano reciprocamente senza un disegno prestabilito e a priori, ma con uno scopo che si va costituendo lungo il cammino. In entrambi i casi, con Le Bon e con Tarde, si ha a che fare con descrizioni delle masse che sottolineano l'assoluta mancanza di identità specifiche: contrariamente alla tradizione liberale, nei regimi democratici predomina il tutto che vige sui singoli, ridotti a meri tasselli dell'intero mosaico. L'uomo massa' è l'uomo medio, l'uomo omologato nel linguaggio, nel pensiero, nel modo di vestire. La massa travolge le differenze, le singolarità, le identità. L'uguaglianza, ideale precipuo della politica di sinistra, viene così degradata da questi teorici a omologazione e la democrazia è recepita come un pericolo: essere tutti uguali significa perdere le specifiche identità. Le folle, infatti, fanno paura, sia da un punto di vista *quantitativo* – non si sa come porvi argine – che *qualitativo* – non si sa quali decisioni prenderanno e quali azioni determineranno, e c'è bisogno di un'organizzazione salda per dirigerle.

Si ricordi cosa asseriva il teorico elitista Michels: «L'esistenza di capi è un fenomeno congenito a qualunque forma di vita sociale»¹²⁴ e questo non è né un bene né un male: è un fatto. Se le masse descritte da Gustave Le Bon erano «irritabili», «impulsive», «mutevoli», e dunque «femminili», quelle di Robert Michels sono «fluttuanti», «noncuranti», «spensierate» e «instabili».

E anche Freud, nell'opera del 1921 *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, partendo dall'analisi di Le Bon, ricerca un fattore specifico che spieghi perché l'individuo agisce in maniera diversa se collocato in un gruppo piuttosto che se isolato. Freud parte dalla constatazione «che, all'interno di una massa e per influsso di questa, il singolo subisce una profonda modificazione della propria attività psichica. La sua affettività viene straordinariamente esaltata, la sua capacità intellettuale si riduce in misura considerevole»¹²⁵. Dunque anche l'autore viennese concorda con l'ammettere che «nella massa il singolo rinuncia al proprio modo

d'essere personale e si lascia suggestionare dagli altri»¹²⁶. Ora, però, se Le Bon spiegava il fenomeno attraverso la suggestione reciproca e il prestigio del capo, Freud utilizza il concetto di *libido*, vale a dire quell'«energia delle pulsioni attinenti a tutto ciò che può venir compendiato come 'amore'»¹²⁷. Amore che, per il padre della psicoanalisi, è inteso come «moto pulsionale» che ritroviamo nell'amore per noi stessi, in quello per i nostri genitori, in quello per i figli, per gli amici, gli amanti: «Nella psicoanalisi tali pulsioni amorose vengono chiamate [...] pulsioni sessuali»¹²⁸. La potenza dell'eros lavora sia nella psiche dell'io che nella psiche delle masse, dunque Freud non distingue, come Le Bon, una psicologia delle folle, dal momento che al lavoro è sempre la stessa energia pulsionale. I nostri atti, individuali e collettivi, sono agiti per amore degli altri, per avere l'approvazione e l'accondiscendenza altrui.

Ma non intendiamo addentrarci nelle teorie psicoanalitiche freudiane e ritorniamo immediatamente alle sfere filosofiche e politiche dove, per una volta, ci sembra di trovare maggior chiarezza. A proposito di amore e di morale sessuale intercorre infatti un dibattito molto interessante fra Mondolfo e Michels e, questa volta, anche fra Mondolfo e Filippo Turati, il tutto sulle pagine di "Critica Sociale".

2.3.1 Sessualità umana e sessualità animale: dialogo con Filippo Turati

Se tra Vienna e Parigi si discute di amore come pulsione vaga e generica, caratterizzante le più diverse relazioni umane e non umane, in Italia si avvia un dibattito assai interessante e preciso: si parla di amore sessuale fra un uomo e una donna.

Nel 1911 esce un articolo di Michels sui limiti etici dell'amore sessuale¹²⁹ e immediatamente Mondolfo pubblica tre articoli su "Critica Sociale" dove sostiene l'utilità dello scritto contro il monopolio religioso della morale.

Michels parla infatti di un'educazione sessuale che non deve seguire i precetti della fede, ma deve essere impartita dai genitori ai

propri figli. Il fenomeno sessuale, scrive Michels, è un tema che coinvolge tutti (tranne bambini, vecchi e malati, precisa Michels) e assolutamente naturale: «Il sesso fa parte immanente e integrale del nostro corpo. L'amore sessuale entra quindi nell'ambito dei bisogni fisici dell'uomo»¹³⁰.

La sessualità è un vero e proprio diritto per ognuno di noi e la castità «quale scopo a se stessa, [...] è logicamente inconcepibile»¹³¹, «un amore senza sessualità è una truffa e un'autosuggestione pericolosa»¹³². La leggenda dell'amore peccaminoso rende l'uomo e la donna 'doppi': di giorno persone rispettabili, di notte esecrabili. Michels separa la sessualità dalla sfera della riproduzione a cui, originariamente, era legata, «però col volgere dei secoli l'amore sessuale è andato evolvendosi, cambiando variamente d'aspetto e [...] si è man mano trasformato da semplice fenomeno psicofisico appartenente al regno animale [...] si è innalzato a scopo per se stesso»¹³³. Il libro di Michels serve all'autore marchigiano per riconfermare l'assoluta esigenza di laicità nell'educazione dei fanciulli e per porre una netta distinzione fra l'ambito animale e l'ambito umano. Quest'ultimo punto viene ripreso e ribadito da Mondolfo, che lo utilizza non tanto per attaccare la Chiesa, quanto i suoi stessi compagni socialisti, e per ribadire l'assoluta autonomia dell'educazione laica diversamente da quella cattolica. A chi infatti critica la Chiesa affermando che essa non può considerare peccaminoso quanto è considerato «istinto animale», Mondolfo replica così: «L'amore, di fatto puramente naturale qual è nelle specie animali, diventa per l'uomo un fatto eminentemente morale. [...] I rapporti fra i due sessi sono qui rapporti fra due personalità umane»¹³⁴.

Ancora una volta Mondolfo si ricollega all'analisi di Michels che aveva distinto l'amore dal resto dei bisogni per un punto fondamentale: la fame è di natura vegetale o animale, il desiderio sessuale si lega a un'altra persona e dunque sottostà all'imperativo morale che ci impone di non trattare mai l'altro come un mezzo, né di usare la forza e la violenza. E partendo dalle considerazioni dell'autore tedesco, Mondolfo afferma, contro i cattolici, che l'amore è sì naturale, da non condannare e da non restringere nei

limiti dell'ascetismo morale, ma questo non significa che sia amore animale, puro istinto bestiale, come sostengono molti laici socialisti. Di qui, secondo il filosofo, un certo riguardo per una «purezza fisica e morale» che rende l'amore tra gli esseri umani più elevato di quello meramente fisiologico che sussiste tra gli animali, e che consente di guardare alla verginità prematrimoniale come a un fattore di maggior unione fra i due amanti. A questo proposito Mondolfo non si esime dal condurre, lungo le pagine dell'articolo, un'interessante riflessione sulla diversità della condizione sessuale maschile e femminile. Egli afferma che nella morale vigente la donna è considerata inferiore, anche dalla donna stessa – basti pensare che l'uomo casto prima del matrimonio può tranquillamente andare a prostitute, mentre la donna che abbia perso la verginità prematrimoniale viene da tutti condannata. Mondolfo chiosa auspicando una purezza fisica anche per l'uomo (anche se ammette la difficoltà maggiore per i soggetti maschili) e depreca inoltre il fatto che spesso nei matrimoni anche lo sviluppo intellettuale delle donne è reso impossibile dall'egoismo del marito.

Alcuni dati biografici sottolineati dalle memorie di Enrico Bassi risultano qui interessanti:

Quando a Bologna cominciai a frequentare assiduamente la casa di Rodolfo Mondolfo, la cosa che più mi colpì fu la bella e perfetta comunione di sentimenti e di spirito che esisteva tra Mondolfo e la moglie, signora Augusta. L'armonia della loro vita era poi resa ancor più viva e completa dall'affetto dei loro tre figli Ugo, Lucio e Silvano, che già frequentavano le scuole medie e superiori¹³⁵.

La moglie di Rodolfo Mondolfo si era iscritta alla Facoltà di medicina, ma, dovendo accudire i tre figli abbandonò l'università e si dedicò a studi letterari e a traduzioni. Quando uno dei figli si ammalò di sordità la donna si iscrisse nuovamente a medicina e studiò insieme al figlio facendolo laureare e conseguendo a sua volta la laurea. E in Argentina la moglie aiutò il marito in diversi lavori di traduzione di varie opere filosofiche, sia di Mondolfo che di altri autori: dall'italiano allo spagnolo e viceversa, e dal tedesco all'italiano (anche la *Logica* di Hegel).

E ancora Bassi, in un'altra occasione, annotava:

L'attività della signora Mondolfo non si limitava alla sola sovrintendenza della casa, già di per se stessa impegnativa, ma si estendeva a studi severi [...] la traduzione in italiano dal tedesco dell'importante e ancora valido saggio di Otto Bauer *Bolscevismo o Democrazia sociale?* [...]. Quando, a seguito delle leggi razziali fasciste, si trasferì in Argentina, tradusse in spagnolo le seguenti opere [...] ma la vera passione della signora Augusta fu quella dello studio della medicina¹³⁶.

Agli inizi del Novecento era assai raro trovare una donna che frequentasse l'università e che, per di più, riuscisse a esercitare una professione, specie se proveniente da buona famiglia.

A interloquire sulle colonne di "Critica Sociale" con Rodolfo Mondolfo è proprio Filippo Turati, compagno di Anna Kuliscioff, la «signora del socialismo»¹³⁷, un'altra donna con la passione per la medicina, oltre che per la politica. Turati ha appena bocciato il tentativo della sua amante di estendere il suffragio anche alle donne. Nel primo articolo, che apre il dibattito con Mondolfo, egli sottolinea come l'atto di mettere al mondo un figlio sia un dovere morale, mentre la purezza di cui parla Mondolfo sia una «virtù seminaristica che ripugna alla legge fisiologica fondamentale dell'esercizio equilibrato e normale degli organi e delle funzioni essenziali della vita»¹³⁸.

Nell'articolo di risposta a Turati¹³⁹, Mondolfo pone al segretario del Partito socialista tre quesiti fondamentali:

- 1) I nostri atti hanno un valore morale oltre che materiale?
- 2) I nostri atti rispondono a un sentimento più alto, oltre che a un mero bisogno fisiologico?
- 3) C'è una differenza fra l'uomo e l'animale?

Se gli uomini obbediscono soltanto a un impulso fisico – come sostiene Turati – l'altro diviene un semplice mezzo della nostra soddisfazione. La «purezza fisica» prematrimoniale di cui parla Mondolfo vuol essere intesa come «purezza psicologica» e, in questo senso, Mondolfo afferma che giungere al matrimonio «illibati» permette di vivere il legame amoroso con maggior trasporto, senza essere «ostacolati dal ricordo di un'esperienza

precedente». Se per certi aspetti le parole di Mondolfo possono indurci, oggi, a un sorriso, questo serrato confronto fra il filosofo e il politico può risultare emblematico di un modo di intendere l'uomo e i rapporti fra gli esseri umani che, a nostro parere, ha un nesso stretto con la visione delle masse. Se, infatti, colui che vuole sottrarsi al controllo della sfera religiosa proclama l'amore «libero» e «naturale» decretandolo «amore animale», oltre a non distanziarsi da quell'antropologia che afferma che l'unione fra l'uomo e la donna è finalizzata a espletare esclusivamente bisogni fisiologici, non riesce nemmeno a combattere la morale cattolica che, come Turati, ritiene il «fare figli» un «dovere morale».

Invece, secondo Turati, chi oppone l'umanità all'animalità cade nello spiritualismo e nel vecchio dualismo di anima e corpo. Di fronte a quest'affermazione Mondolfo fa appello al precetto kantiano «considera l'altro sempre come fine e mai come mezzo» e afferma che il socialismo non *ha* una morale, ma è una morale¹⁴⁰. Con serietà e preoccupazione il professore vede racchiusa, nella dimenticanza di un simile principio, tutta la crisi attuale del Partito socialista. Anche la rivendicazione proletaria, afferma Mondolfo, discende dallo stesso imperativo: pretendere che l'umanità sia sempre rispettata. E a Turati che asserisce che la maggior parte dei nostri atti (nascere, crescere, camminare, pensare, amare, generare ecc.) sono amorali, Mondolfo risponde che tutte queste azioni, essendo 'sociali', implicando uno o più rapporti fra gli individui, *diventano* morali. Nel momento in cui simili atti non vengono compiuti in solitudine essi implicano una *responsabilità* verso coloro con o per cui si compiono. La «purezza» di cui ha parlato non è mai stata da lui intesa come unica condizione per il 'vero' amore, ma, appunto, come «responsabilità», «serietà di sentimenti».

Vediamo come in Mondolfo la visione 'positiva' dell'individuo si leghi fortemente alla visione 'positiva' delle masse, e come l'antropologia mondolfiana non sia una semplice aggiunta alla visione filosofica e politica, piuttosto essa ne costituisce la fonte e la piattaforma da cui questa segue, con una coerenza che spiega l'originalità dell'autore e forse anche la posizione minoritaria.

Ancora una volta proviamo a collocarla però in un contesto di più ampio respiro, espatriando e volando verso la Russia, dieci anni dopo, nel 1923, quando Lenin, dopo i primi anni di 'comunismo di guerra' durante i quali aveva requisito qualsiasi proprietà e bandito ogni forma di privatizzazione, era stato costretto a introdurre alcuni elementi di liberismo per far fronte alla grave crisi che aveva travolto la Russia, varando una nuova politica economica, denominata Nep.

In quell'anno in Russia viene pubblicata una lettera, indirizzata alla gioventù lavoratrice, a firma della ministra rivoluzionaria Aleksandra Kollontaj¹⁴¹. Nel *pamphlet* la giovane donna espone critiche durissime al Partito comunista che, con la Nep, ha iniziato un'operazione di restaurazione che va a colpire, soprattutto, le donne. La rivoluzionaria denuncia come all'amore libero, «con le ali», della rivoluzione socialista, si sostituisce ora quello matrimoniale e familiare, che riporta la donna dentro casa a fare figli. Nel 1918 in Russia era stato emanato un nuovo Codice civile che aveva introdotto il divorzio, il riconoscimento delle unioni di fatto, la parità dei figli legittimi con quelli illegittimi, l'aborto, tutte conquiste che saranno messe da parte dal nuovo codice del 1926 che reintrodurrà la centralità del matrimonio, l'autorità paterna, le difficoltà maggiori per ottenere il divorzio e la figura della «madre eroica» che partorisce i figli per la rivoluzione. Lenin sosteneva che la Kollontaj riduceva l'amore sessuale all'azione di «bere un bicchier d'acqua» – alludendo alla facilità e alla leggerezza che ai suoi occhi caratterizzavano l'amore propugnato dalla donna rivoluzionaria –; la Kollontaj ribadiva che il suo «eros alato» era un amore non solo fisico, ma anche psichico e morale. «È indispensabile che si compia una rivoluzione nella concezione del mondo, nei sentimenti, nella struttura spirituale dell'umanità lavoratrice»¹⁴², scriveva nel suo opuscolo. L'«eros senza ali» è l'«istinto di riproduzione allo stato puro», un puro bisogno fisiologico e naturale. L'«amore con le ali», invece, è anche un fattore sociale, non è affatto un fenomeno privato. Dall'amore biologico occorre quindi passare all'amore inteso secondo una dimensione psichica e sociale, che si fonda sull'uguaglianza

reciproca fra l'uomo e la donna, sul riconoscimento dei propri diritti e sulla sollecitudine dei due partner ad ascoltare e comprendere l'altro.

Mondolfo ai socialisti in Italia nel 1913, la Kollontaj ai comunisti nel 1923 in Russia reclamano un'uguaglianza uomo-donna che separi l'amore dalle ristrettezze della morale cattolica e dalla grettezza degli istinti positivisti. A una nuova concezione della società e della politica deve per forza corrispondere una nuova concezione dell'uomo, e della donna.

Note

¹ Cfr. G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, Vallecchi, Firenze 1921, pp. 327-331.↵

² Il filosofo Michele Ciliberto nel suo *Biblioteca laica. Il pensiero libero dell'Italia moderna* (Laterza, Roma-Bari 2009) argomenta, con un sapiente uso di testi, che la cultura laica italiana sviluppatasi tra Cinquecento e metà dell'Ottocento costituisce la miglior cultura del nostro paese. Essa ha generato quanto di meglio potesse esserci nel pensiero moderno non solo italiano, ma europeo.↵

³ G. Gentile, *Educazione e scuola laica* cit., p. 92.↵

⁴ *Ivi*, p. 103.↵

⁵ *Ivi*, p. 118.↵

⁶ R. Mondolfo, *Educazione morale e insegnamento religioso. Sulla laicità della scuola*, in "Critica Sociale", XVIII, 5, 1° marzo 1908, pp. 69-70; poi in *Educazione e socialismo: scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile)*, a cura di T. Pironi, Lacaita, Manduria 2005, p. 146.↵

⁷ G. Gentile, *La riforma della scuola*, Laterza, Bari 1924, p. 9.↵

⁸ E. Bassi, *Rodolfo Mondolfo nella vita e nel pensiero socialista*, Tamari, Bologna 1968, p. 34.↵

⁹ E. Bassi, *Come conobbi Rodolfo Mondolfo*, in *Rodolfo Mondolfo*, numero speciale di "Critica Sociale", supplemento al fasc.

24, 20 dicembre 1967, p. 33.↵

¹⁰ *Ivi*, p. 34.↵

¹¹ R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1967.↵

¹² R. Mondolfo, *Alle origini della filosofia della cultura*, con Introduzione di R. Treves, Il Mulino, Bologna 1956: qui Mondolfo sottolinea il divorzio che Platone instaura tra teoria e prassi spezzando «quella bella unità presente in Anassimandro e nel naturalismo presocratico».↵

¹³ G. Gentile, *Educazione e scuola laica* cit., p. 18.↵

¹⁴ *Ivi*, p. 21.↵

¹⁵ *Ivi*, p. 25.↵

¹⁶ *Ivi*, p. 26.↵

¹⁷ G. Gentile, *Educazione e libertà. Ai maestri di Roma*, in Id., *Educazione e scuola laica* cit., p. 315.↵

¹⁸ G. Gentile, *La riforma della scuola* cit., p. 12.↵

¹⁹ R. Mondolfo, *La funzione sociale della scuola statale. Il proletariato e la scuola media*, in "Critica Sociale", XXX, 2, 15 marzo 1920, pp. 72-76; poi in *Educazione e socialismo* cit., pp. 175-188.↵

²⁰ R. Mondolfo, *La libertà della scuola*, in "Critica Sociale", XXXII, 6, 13-31 marzo 1922, p. 91. Sugli stessi temi Mondolfo tornerà anche negli anni Cinquanta, quando si occuperà del pensiero di Gramsci: cfr. Id., *Educazione e democrazia nel pensiero socialista*, in "Critica Sociale", XLVII, 3, 5 febbraio 1955, pp. 41-45.↵

²¹ R. Mondolfo, *Per la comprensione storica del fascismo*, in A. Zerboglio, D. Grandi, *fascismo*, Cappelli, Bologna 1922, pp. I-XVI.↵

²² *Ivi*, p. XV.↵

²³ R. Mondolfo, *Origine e significato del concetto di cultura umanistica*, in Id., *Alle origini della filosofia della cultura* cit., pp. 150-163.↵

²⁴ G. Gentile, *La riforma della scuola* cit., p. 6.↵

²⁵ R. Mondolfo, *Il dovere di parlare*, in "Critica Sociale", XXXIII, 11, 1-15 giugno 1923, pp. 168-170.↵

²⁶ R. Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna. Studi sulle tendenze oligarchiche degli aggregati politici*, UTET, Torino 1912.↵

²⁷ *Ivi*, p. 39.↵

²⁸ R. Michels, *Socialismo e fascismo (1925-1934)*, Giuffrè, Milano 1991, p. 35.↵

²⁹ *Ivi*, p. 7.↵

³⁰ R. Michels, *La sociologia del partito politico* cit., p. 47.↵

³¹ R. Michels, *Socialismo e fascismo* cit., p. 46.↵

³² *Ivi*, p. 50.↵

³³ R. Michels, *La sociologia del partito politico* cit., p. 79.↵

³⁴ R. Mondolfo, *Personalità e responsabilità nella democrazia*, in "La cultura filosofica", VII, 1, gennaio-febbraio 1913, p. 30.↵

³⁵ R. Michels, *La sociologia del partito politico* cit., p. 69.↵

³⁶ R. Mondolfo, *La funzione dell'intelligenza nella società futura*, in "Libertà", I, 7, 1° aprile 1924, p. 5.↵

³⁷ R. Mondolfo, *Aspetti della crisi contemporanea*, in "Studi politici", I, 9-10, settembre-ottobre 1923, p. 233.↵

³⁸ Il primo a utilizzare tale espressione è Gustave Le Bon. Cfr. G. Le Bon, *La psicologia delle folle* (1895), trad. it. di G. Villa, Introduzione di P. Melograni, Mondadori, Milano 1982. Cfr. anche *infra*, par. 2.3.↵

³⁹ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in Id., *Opere*, a cura di C. Musatti, vol. IX, Boringhieri, Torino 1977, in particolare pp. 261-282. Sugli studi che Freud condusse a proposito delle folle, cfr. *infra*, par. 2.3.↵

⁴⁰ R. Medici, *Giobbe e Prometeo. Filosofia e politica nel pensiero di Gramsci*, Alinea, Firenze 2000, p. 19.↵

⁴¹ E. Bassi, *Rodolfo Mondolfo nella vita e nel pensiero socialista* cit.↵

⁴² R. Mondolfo, *La vitalità della filosofia e la caducità dei sistemi*, Prolusione all'Università di Torino, estratto da "La cultura filosofica", V, 1, gennaio-febbraio 1911, pp. 1-31. In tale discorso Mondolfo afferma che la filosofia vivrà in eterno, in quanto bisogno interiore dell'uomo, mentre i sistemi sono *sub specie temporis*. La filosofia viene qui intesa socraticamente, come «coscienza dei problemi», come processo infinito di attività dello spirito. Mondolfo attacca duramente il determinismo e il fatalismo per ribadire la filosofia della prassi e l'umanesimo.↵

⁴³ Cfr. R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1962, in particolare pp. 144-163.↵

⁴⁴ Questi tre elementi di contatto fra Gramsci e Mondolfo vengono rilevati da C. Calabrò, *Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo tra marxismo e democrazia*, Polistampa, Firenze 2007, p. 116.↵

⁴⁵ A. Gramsci, *Il nostro Marx*, in "Il Grido del Popolo", 4 maggio 1918; poi in Id., *La nostra città futura. Scritti torinesi (1911-1922)*, a cura di A. d'Orsi, Carocci, Roma 2004, p. 167.↵

⁴⁶ *Ivi*, p. 168.↵

⁴⁷ Cfr. L. Pellicani, *Mondolfo e la rivoluzione russa*, in *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo* ("I quaderni del Mondolfo", 1), Centro di formazione culturale Rodolfo Mondolfo, Milano 1977, p. 19. Per il tema della rivoluzione, della violenza e della necessità insita nella storia, cfr. *infra*, cap. 3.↵

⁴⁸ Cfr. M. Maggi, *La filosofia della rivoluzione. Gramsci, la cultura e la guerra europea*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2008.↵

⁴⁹ A. Gramsci, *Socialismo e cultura*, in "Il Grido del Popolo", 29 gennaio 1916; poi in Id., *La nostra città futura cit.*, p. 120.↵

⁵⁰ A. Gramsci, *Filantropia, buona volontà e organizzazione*, in "L'Avanti!", 24 dicembre 1917; poi in Id., *La nostra città futura cit.*, p. 156.↵

⁵¹ A. Gramsci, *La città futura*, in "Il Grido del Popolo", 11 febbraio 1917; poi in Id., *La nostra città futura cit.*, p. 134.↵

⁵² M. Maggi, *La filosofia della rivoluzione cit.*, p. 215.↵

⁵³ Corrente di pensiero che, contrariamente al positivismo, esalta la vita non come qualcosa di biologico, ma come un che di vitale, energetico e organico.↵

⁵⁴ Corrente filosofica iniziata tra fine Ottocento e inizi Novecento dal francese Henri Bergson che si contrappone al fatto e al misurabile del positivismo per porre l'attenzione sullo spirito, sull'energia nascosta (*élan vital*) che pervade il reale in tutti i suoi gradi, dall'inorganico all'umano.↵

⁵⁵ Per questo tema cfr. il bel saggio di M. Ciliberto, *Gramsci e il linguaggio della "vita"*, in "Studi Storici", 30, 3, luglio-settembre 1989, pp. 679-699.↵

⁵⁶ A. Gramsci, *La taglia della storia*, in "L'Ordine Nuovo", 7 giugno 1919; poi in Id., *La nostra città futura* cit., p. 183.↵

⁵⁷ A. Gramsci, *Democrazia operaia*, in "L'Ordine Nuovo", 21 giugno 1919; poi in Id., *La nostra città futura* cit., p. 190.↵

⁵⁸ A. Gramsci, *Sindacati e consigli*, in "L'Ordine Nuovo", 11 ottobre 1919; poi in Id., *La nostra città futura* cit., p. 198.↵

⁵⁹ A. Gramsci, *L'operaio di fabbrica*, 21 febbraio 1920, in Id., *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Einaudi, Torino 1970, p. 325.↵

⁶⁰ A. Gramsci, *La forza della rivoluzione*, 8 maggio 1920, *ivi*, pp. 211-212.↵

⁶¹ A. Gramsci, *Il Partito Comunista*, 4 settembre 1920, *ivi*, p. 154.↵

⁶² A. Gramsci, *I rivoluzionari e le elezioni*, 15 novembre 1919, *ivi*, p. 308.↵

⁶³ A. Gramsci, *I gruppi comunisti*, 17 luglio 1920, *ivi*, p. 142.↵

⁶⁴ A. Gramsci, *L'operaio di fabbrica* cit., p. 326.↵

⁶⁵ A. Gramsci, *Leninismo e marxismo di Rodolfo Mondolfo*, 15 gennaio 1919, in Id., *L'Ordine Nuovo (1919-1920)* cit., p. 373.↵

⁶⁶ R. Mondolfo, *Il problema delle classi medie*, con Prefazione di F. Turati, La Giustizia, Milano 1925.↵

⁶⁷ Per il rapporto fra Mondolfo e Gobetti, cfr. *infra*, par. 2.2.3.↵

⁶⁸ Gobetti accusa Mondolfo di non avere fiducia nelle masse anche nell'articolo *La nostra cultura* del 1923; a tale accusa Mondolfo risponde nel suo *Umanismo di Marx*, sostenendo che è proprio il suo concetto di «prassi che si rovescia» che determina una piena fiducia nel collettivo, visto che c'è un continuo rapporto fra individuo e ambiente, tale da far sì che la rivoluzione avvenga soltanto quando gli uomini ne «sentano l'esigenza»; L. Farmini, *Il marxismo di Rodolfo Mondolfo*, Atlantica, Manfredonia 1977, p. 19. Gramsci parla di Mondolfo nel paragrafo 1 del quaderno 4 (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, pp. 420-421) e nei paragrafi 2 (*ivi*, p. 1844) e 9 (*ivi*, pp. 1855-1856) del quaderno 16.↵

⁶⁹ Anche Enrico Bassi, nel suo *Rodolfo Mondolfo nella vita e nel pensiero socialista* cit., pp. 55 sgg., ricostruisce tutta la vicenda che ha fatto sì che fino al 1968 la risposta di Mondolfo a Gobetti fosse

andata perduta. Mondolfo aveva risposto al giovane torinese, il quale però lasciò dimenticare tra le pagine di “La Rivoluzione Liberale” il poscritto di Mondolfo in cui questi spiegava che non era vero che lui nutriva una sfiducia nelle masse, come gli imputava Gobetti.↵

⁷⁰ N. Matteucci, *La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951*, in “Rivista di filosofia”, 1, gennaio 1953, pp. 61-85.↵

⁷¹ R. Mondolfo, *Personalità e responsabilità nella democrazia* cit.↵

⁷² R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci* cit., p. 144.↵

⁷³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 1158-1159.↵

⁷⁴ *Ivi*, pp. 1456-1457.↵

⁷⁵ *Ivi*, p. 114.↵

⁷⁶ Cfr. R. Mondolfo, *L'educazione secondo Romagnosi*, in “Rivista di filosofia e scienze affini”, V, I, 1, gennaio 1903, p. 4. E infatti Mondolfo si rifà sia a Rousseau che a Romagnosi affermando che l'educatore deve essere un «genio tutelare invisibile» (*ivi*, p. 6).↵

⁷⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 2160-2161.↵

⁷⁸ A. Gramsci, *Lettera a Tania. 22 aprile 1929*, in Id., *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio, E. Fubini, Einaudi, Torino 1965, p. 269.↵

⁷⁹ A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino 1949, p. 103.↵

⁸⁰ *Ivi*, p. 117.↵

⁸¹ Anche Roberto Finelli, nel suo saggio *Marx e Gramsci. Due antropologie a confronto* (in *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, a cura di G. Petronio, M. Paladini Musitelli, Manifestolibri, Roma 2001, pp. 99-122, in particolare pp. 110-112), in cui pone a confronto l'antropologia dell'*homo faber*, presente nel *Manifesto* di Marx ed Engels, con quella gramsciana, sostiene che «nei testi dedicati ad *Americanismo fordismo* trovi spazio, [...], una teoria esplicita della civilizzazione come soggiogamento e trascendimento pedagogico del naturale» (*ivi*, p. 110). Ora, molto più che nei *Quaderni* e nelle *Lettere* – prosegue Finelli – l'industrialismo conduce a una razionalizzazione sempre maggiore del comportamento umano:

«L'innalzarsi della razionalità nella produzione implica uno sviluppo della razionalità nel lavoratore che dev'essere capace attraverso disciplina, intransigenza e responsabilità di contenere e dare ordine alla componente istintuale della propria personalità» (*ivi*, p. 111). Finelli nota come nel Gramsci maturo il corpo divenga sempre più il luogo dell'istintività animale e «deposito degli automatismi e delle pratiche meccanizzate di vita» (*ivi*, p. 112), per cui l'uomo gramsciano diviene sempre più un uomo 'tutto testa', sempre più simile a quello teorizzato dalla filosofia dell'atto puro di Gentile che, come già abbiamo visto, decretava la realtà corporea a essere nulla. Conclude Finelli: «Ma una celebrazione della storia, che non tenga conto del radicarsi dell'essere umano nella natura e nella corporeità, induce, coerentemente con l'assunto di una metafisica della soggettività, onnipotenza e scarsa attenzione alla realtà» (*ibidem*).⁸²

⁸² R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966* (1968), con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975.⁸³

⁸³ R. Mondolfo, *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi*, in "Critica Sociale", XLVII, 8, 20 aprile 1955, pp. 123-127; ora *ivi*, p. 298.⁸⁴

⁸⁴ *Ibidem*.⁸⁵

⁸⁵ *Ivi*, p. 299.⁸⁶

⁸⁶ Zdanov era il ministro per la Cultura nella Russia di Stalin e colui che impose il realismo socialista in ambito artistico.⁸⁷

⁸⁷ R. Mondolfo, *Le antinomie di Gramsci*, in "Critica Sociale", LV, 23, 5 dicembre 1963, pp. 629-634; poi in Id., *Umanismo di Marx* cit., pp. 398-409.⁸⁸

⁸⁸ *Ivi*, p. 401. Mondolfo è fortemente critico rispetto alla concezione gramsciana del partito, specie sul ruolo assegnatogli nelle *Tesi di Lione* del 1925-26. Mondolfo non conoscerà mai alcune lettere fondamentali scritte da Gramsci alla cognata Tatiana e rese note al pubblico dal 1965 in cui si rileva un forte strappo tra Gramsci e Togliatti e in cui il ruolo del Partito comunista viene fortemente ridimensionato dall'autore sardo. Sul tema, cfr. *infra*, par. 3.3.⁸⁹

⁸⁹ *Ivi*, p. 408.

⁹⁰ *Bolscevismo e dittatura (le conseguenze del sistema)*, in "Critica Sociale", XLVIII, 19, 5 ottobre 1956, pp. 305-309; poi in Id., *Studi sulla rivoluzione russa*, a cura del Centro Studi di Critica Sociale, Morano, Napoli 1968, pp. 275-288.↵

⁹¹ R. Mondolfo, *Dai problemi del «Manifesto» ai problemi del futuro*, in G. Tamburrano et al., *Bilancio del marxismo*, Cappelli, Bologna 1965, p. 20.↵

⁹² *Ivi*, p. 22.↵

⁹³ *Ivi*, pp. 25-26.↵

⁹⁴ R. Mondolfo, *Il socialismo e il momento storico presente*, in "Energie Nove", 4, 20 giugno 1919, pp. 82-89.↵

⁹⁵ N. Bobbio, *Le lettere di Rodolfo Mondolfo a Piero Gobetti*, in "Mezzosecolo. Materiali di ricerca storica", 1, 1975, pp. 11-12.↵

⁹⁶ C. Rosselli, *Bilancio marxista. La crisi intellettuale del Partito socialista*, in "Critica Sociale", XXXIII, 21, 1-15 novembre 1923, pp. 326-328.↵

⁹⁷ R. Mondolfo, *Le attività del bilancio*, in "Critica Sociale", XXXIII, 21, 1-15 novembre 1923, pp. 328-330.↵

⁹⁸ *Ivi*, p. 329.↵

⁹⁹ *Ibidem.*↵

¹⁰⁰ C. Rosselli, *Aggiunte e chiose al «Bilancio marxista»*, in "Critica Sociale", XXXIII, 23, 1-15 dicembre 1923, pp. 359-362.↵

¹⁰¹ R. Mondolfo, *Contributo a un chiarimento di idee*, in "Critica Sociale", XXXIV, 1, 1-15 gennaio 1924, pp. 14-16. In esso Mondolfo sostiene che Rosselli non ha tenuto conto del fatto che le istanze del proletariato sono universali.↵

¹⁰² In realtà la lettera (datata 6 febbraio 1928) è conservata, presso l'Archivio Mondolfo della Fondazione Turati di Firenze, nella scatola contenente le lettere di Carlo Rosselli a Rodolfo Mondolfo (cfr. scatola 9). Ci siamo permessi di correggere il nome del destinatario perché nella parte finale della lettera Carlo parla di Rodolfo in terza persona e al termine dell'epistola chiede di salutare la signora Lavinia, che è la moglie di Ugo Guido e non di Rodolfo!↵

¹⁰³ *Ibidem.*↵

¹⁰⁴ *Ibidem.*↵

¹⁰⁵ P. Gobetti, *Al nostro posto. Scritti politici da «La Rivoluzione*

Liberale», a cura di P. Costa, A. Riscassi, Limina, Arezzo 1996, p. X.↵

¹⁰⁶ *Ibidem.*↵

¹⁰⁷ P. Gobetti, *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia* (1924), a cura di E. Alessandrone Perona, con un saggio di P. Flores d'Arcais, Einaudi, Torino 1995, p. 10.↵

¹⁰⁸ P. Flores d'Arcais, *Gobetti, liberale del futuro*, *ivi*, p. VII.↵

¹⁰⁹ P. Gobetti, *La Rivoluzione Liberale* cit., p. 45.↵

¹¹⁰ Presidente del Consiglio dal 1914 al 1916. Insieme al ministro degli Esteri Sidney Sonnino, appoggiò l'intervento dell'Italia in guerra a fianco dell'Inghilterra contro l'Austria e, nonostante l'opposizione della maggioranza in Parlamento, si assicurò l'ingresso del paese nel conflitto. A causa delle sconfitte subite dagli austriaci, Salandra fu costretto a dimettersi nel 1916, ma successivamente ricoprì gli incarichi di ministro dell'Agricoltura, ministro delle Finanze, ministro del Tesoro. Dopo la Prima guerra mondiale, Salandra si spostò ulteriormente a destra, e appoggiò l'ascesa al potere di Mussolini nel 1922.↵

¹¹¹ P. Gobetti, *La Rivoluzione Liberale* cit., p. 165.↵

¹¹² R. Mondolfo, *Lettera a Gobetti. Senigallia, 30 luglio 1922*, in N. Bobbio, *Le lettere di Rodolfo Mondolfo a Piero Gobetti* cit., p. 16.↵

¹¹³ R. Mondolfo, *Lettera a Gobetti. Bologna, 19 marzo 1923*, *ivi*, p. 17.↵

¹¹⁴ R. Mondolfo, *Lettera a Gobetti. Senigallia, 20 agosto 1925*, *ivi*, p. 31.↵

¹¹⁵ P. Gobetti, *Le elezioni*, 12 febbraio 1924, in Id., *Al nostro posto* cit., p. 42.↵

¹¹⁶ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1930), trad. it. a cura di S. Battaglia, Il Mulino, Bologna 1962, p. 3.↵

¹¹⁷ G. Le Bon, *La psicologia delle folle* cit.↵

¹¹⁸ *Ivi*, p. 24.↵

¹¹⁹ *Ibidem.*↵

¹²⁰ *Ibidem.*↵

¹²¹ Cfr. G. Tarde, *Le leggi dell'imitazione* (1890), in Id., *Scritti sociologici*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1976, pp. 43-412.↵

¹²² *Ivi*, p. 119.↵

¹²³ *Ivi*, p. 121.↵

¹²⁴ R. Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna* cit., p. 77.↵

¹²⁵ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* cit., p. 278.↵

¹²⁶ *Ivi*, p. 280.↵

¹²⁷ *Ivi*, p. 281.↵

¹²⁸ *Ibidem.*↵

¹²⁹ R. Michels, *Sui limiti etici all'amore sessuale*, in "Rivista italiana di sociologia", XV, 3-4, maggio-agosto 1911, pp. 400-408; poi ristampato con lo stesso titolo per Tip. Ed. degli Olmi, Scansano 1911, pp. 1-12. L'articolo anticipa l'uscita dell'edizione italiana del libro *I limiti della morale sessuale. Prolegomena: indagini e pensieri*, F.lli Bocca, Torino 1912. Michels intrattiene poi uno scambio intellettuale sul tema dell'erotismo con il suo maestro Max Weber. Le discussioni fra i due sono citate dalla moglie di Weber, Marianne, nella biografia del marito: M. Weber, *Max Weber: una biografia*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 60-61, nota 26. Inoltre nella lettera a Marianne del 22 aprile del 1911, Weber le scrive: «Con Michels, com'è ovvio, lunghi discorsi sull'erotismo; te ne dirò a voce» (*ivi*, p. 563).↵

¹³⁰ R. Michels, *Sui limiti etici all'amore sessuale* cit., p. 4.↵

¹³¹ *Ibidem.*↵

¹³² *Ibidem.*↵

¹³³ *Ivi*, p. 5.↵

¹³⁴ R. Mondolfo, *Intorno alla morale sessuale*, in "Critica Sociale", XXII, 19, 1° ottobre 1912, p. 295.↵

¹³⁵ E. Bassi, *Come conobbi Rodolfo Mondolfo* cit., p. 33.↵

¹³⁶ Cfr. E. Bassi, *Rodolfo Mondolfo nella vita e nel pensiero socialista* cit., p. 24, nota 1.↵

¹³⁷ M. Casalini, *La signora del socialismo italiano: vita di Anna Kuliscioff*, Editori Riuniti, Roma 1987.↵

¹³⁸ F. Turati, in "Critica Sociale", XXII, 19, 1° ottobre 1912, p. 297.↵

¹³⁹ R. Mondolfo, *Ancora la morale sessuale*, in "Critica Sociale", XXII, 20, 15 ottobre 1912, pp. 309-310.↵

¹⁴⁰ R. Mondolfo, *Per l'amore della moralità e per la moralità dell'amore*, in "Critica Sociale", XXIII, 4, 16 febbraio 1913, pp. 54-57.↵

¹⁴¹ A. Kollontaj, *Largo all'Eros alato!* (1923), a cura di L. Cavallaro, Il Melangolo, Genova 2008.↵

¹⁴² *Ivi*, p. 30.↵

Capitolo terzo

«Il problema di rinnovamento sociale è un problema
di rinnovamento psicologico»

Rivoluzione russa e violenza

3.1 1919: un anno cruciale

Ci sono delle date, a volte, che sembrano essere fatte apposta per essere ricordate. Anni in cui succede di tutto: anni di svolta, di punti di non ritorno, in cui gli uomini sembrano essersi dati appuntamento per non essere più come prima. E non si tratta di cabala, né di provvidenza o di destino. Avviene, più concretamente, che nel tempo si sviluppa un'idea, crescono le insoddisfazioni, gli anelli che non tengono scricchiolano, il processo di maturazione giunge al suo culmine e allora, tutto d'un tratto, irrompe l'evento che, solitamente, non si presenta affatto isolato, ma dà luogo a una catena che attraversa lo spazio e il tempo, generando reazioni successive. Il 1919 è uno di questi momenti, in Italia e in Europa.

Siamo a un anno dalla firma dell'armistizio di Villa Giusti, che pone termine alla Prima guerra mondiale tra Impero austro-ungarico e forze dell'Intesa, e a due anni dallo scoppio della rivoluzione bolscevica, che dissolverà il regime zarista sancendo il potere dei bolscevichi al Palazzo d'Inverno.

L'umanità ha vissuto, con la guerra, la prima tragica esperienza di massa: la morte ha coinvolto la popolazione civile, e milioni di morti e di feriti hanno mostrato il volto più terribile che la società del Novecento, con la sua tecnologia e i suoi strumenti, potesse far vedere. Se gli anni della *belle époque* si erano contraddistinti per l'ottimismo e la fiducia che assegnavano al progresso, la bandiera dell'evoluzione e del procedere in avanti, ora,

a guerra finita, non resta che fare i conti con i reduci di guerra distrutti nella mente e nel corpo, con le città divelte dai bombardamenti e con il gran numero di disoccupati e di nullatenenti. Il dopoguerra, però, vede la società civile più solidale e desiderosa di partecipare alla vita politica del paese e alla sua ricostruzione economica; le donne hanno fatto il loro ingresso nel mondo del lavoro per sostituire i mariti che erano al fronte e, avendo acquisito il senso dell'emancipazione e dell'indipendenza, sono decise adesso a mantenerlo¹. La voglia di ripartire e di diventare collettività consapevoli, istruite e partecipative si estende di pari passo al senso di smarrimento, inadeguatezza e angoscia che pervade soprattutto coloro che della guerra portano i segni indelebili.

In Italia, il 1919 è l'anno dell'introduzione del sistema elettorale proporzionale, dopo che nel 1913 si era ottenuto il suffragio universale maschile. La politica comincia a organizzarsi per intercettare i voti del nuovo elettorato e nel 1919 i cattolici fondano il Partito popolare, mentre Benito Mussolini a Milano, con il programma di San Sepolcro, getta le basi di quello che sarà il Partito nazionale fascista e che ora, con i Fasci di combattimento, semina terrore e violenza nelle campagne e nelle città del Nord e del Centro Italia. I socialisti, dal canto loro, manifestano e dirigono gli scioperi per il caro-vita e l'occupazione delle fabbriche di Torino, sull'esempio dei compagni rivoluzionari bolscevichi. Nel 1919 inizia il 'biennio rosso' non solo in Italia, ma anche in Germania, un movimento nato tutto dal basso e diretto a costituire i consigli di fabbrica per dare vita a forme di democrazia diretta e partecipata come stava avvenendo a Oriente. A dirigere questo movimento troviamo Antonio Gramsci, che ha fondato nel 1919 "L'Ordine Nuovo", un giornale – a cui collabora anche il giovane Gobetti – con l'intento dichiarato di istruire e formare le coscienze degli operai alla causa rivoluzionaria. Gli ordinovisti sposano l'attivismo rivoluzionario, lo sciopero e la linea dura contro il capitale. Profonda è quindi la frattura con il Partito socialista, che mantiene la strada del riformismo e del gradualismo, e anche con la Cgil che opta per l'isolamento dei giovani rivoluzionari, additati come

‘anarco-sindacalisti’. Dopo solo un anno, il movimento torinese, lasciato nel più assoluto isolamento, registra una pesante sconfitta.

Un'altra aria si respira invece in Russia. Il colosso sovietico, uscito dalla guerra nel 1918, si è svegliato dal lungo coma indotto dal sistema zarista con le parole d'ordine di «terra ai contadini» e «pace senza annessioni e indennità». Due anni sono passati dalla presa del Palazzo d'Inverno e la durezza delle condizioni determinate dalla guerra civile e dal ‘comunismo di guerra’ imposto da Lenin si unisce all'entusiasmo e al fermento che pervadono l'intera società russa. Nel 1918 viene emanato il nuovo codice di famiglia che annulla il matrimonio religioso (considerato ‘affare privato’ dei coniugi) e si istituiscono il matrimonio civile e il divorzio consensuale. Scopo della nuova legislazione è quello di far sì che il matrimonio non sia più vissuto «come una gabbia dove gli sposi vivono come forzati», ma come «un'unione volontaria»². A tale scopo sono aboliti gli istituti della potestà maritale, in modo che il marito non possa più imporre alla moglie cognome, domicilio e nazionalità, e della proprietà comune dei coniugi.

Nella società civile russa è abolita ogni differenza di ceti e categorie sociali, l'economia si trasforma in economia nazionale in senso socialista e gli uomini sono ricondotti all'idea collettiva della costruzione sociale. Le donne possono votare e partecipano alla vita politica e rivoluzionaria assai attivamente. Sembra davvero che Lenin e i bolscevichi realizzino un nuovo ordine morale e sociale, dove tutti gli esseri umani siano realmente uguali. Almeno questo è quello che i socialisti degli altri paesi europei riescono a immaginare dalle poche e vaghe notizie che sulla rivoluzione circolano nel vecchio continente.

Ma nel 1919 le informazioni arrivano con maggior precisione e diversi giornali pubblicano articoli che riportano non solo le condizioni sempre più disperate e disagiate che il popolo sovietico deve sostenere a causa della guerra, ma anche le posizioni politiche contrarie alla dittatura leninista che, nel 1918, ha operato un vero colpo di Stato dopo la sconfitta alle elezioni per l'Assemblea costituente. Martov, leader dei menscevichi³, ha uno scontro duro con Lenin sui metodi di lotta e sul modo di concepire la rivoluzione

in senso troppo dirigista e centralista. Nel 1920 egli lascerà la Russia.

Ed è nel 1919 che Rodolfo Mondolfo, ormai da cinque anni a Bologna dove insegna alla Facoltà di lettere e filosofia dopo l'esperienza torinese, pubblica un libro dal titolo inequivocabile: *Sulle orme di Marx*⁴. Il volume è dedicato a Renato, il suo quarto figlio, morto nell'epidemia di spagnola che ha imperversato in Italia tra il 1918 e il 1919. Per il padre Mondolfo è un colpo durissimo che egli cerca di attutire lavorando la maggior parte delle sue giornate all'università. Nonostante il lutto e il profondo dolore, il professore reagisce, scosso anche dal fragore degli eventi che sconvolgono l'Europa. Con la rivoluzione russa, Mondolfo decide di scendere dalla cattedra per misurarsi con i fatti. Nel suo volume ripropone alcuni saggi pubblicati tra il 1912 e il 1913 su "Critica Sociale" e su vari quotidiani. Tra il 1919 e il 1926, Mondolfo scrive sette interventi sulla rivoluzione russa, che poi saranno raccolti nell'edizione di *Sulle orme di Marx* del 1948.

Nella Prefazione del libro, Mondolfo afferma di analizzare la concezione marxista della storia che, nel 1919, si trova di fronte a una «prova del fuoco». La prova del fuoco è la rivoluzione bolscevica, rispetto a cui massimalisti e riformisti italiani sono chiamati a schierarsi. Tutto l'argomentare di Mondolfo ha uno scopo preciso e chiaro: dissuadere dall'idea che il leninismo sia marxismo. E, infatti, il 1919 è anche l'anno in cui si consuma la divergenza tra il professore e Antonio Gramsci, da un lato, e Piero Gobetti, dall'altro. I due giovani esaltano il leninismo: come concretizzazione del marxismo, il primo, come nuovo Risorgimento, il secondo.

3.1.1 Marxismo e leninismo

Il 21 novembre del 1918 Filippo Turati, in un discorso alla Camera, prende le distanze dal leninismo dicendo di non credere alla dittatura di una minoranza, all'usurpazione del potere da parte di pochi. L'intervento suscita subito dure reazioni a sinistra, e il

sindacalista rivoluzionario Arturo Labriola scrive una lettera al segretario difendendo la rivoluzione russa come concretizzazione del marxismo. Turati gli risponde con un breve articolo⁵, mentre Mondolfo pubblica, prima su "Critica Sociale", poi in *Sulle orme di Marx*, un vero e proprio saggio⁶ in cui pone in maniera netta la distinzione tra marxismo e leninismo.

Nonostante le poche informazioni provenienti allora dalla Russia, secondo Mondolfo si può già asserire che la proprietà delle terre non è stata socializzata come aveva promesso Lenin e che, a rivoluzione avvenuta, non ci sono prove che confermino un maggior benessere per i contadini. Questi ultimi, fino a quando erano sotto la sudditanza feudale dei grandi proprietari, si dividevano in famiglie, villaggi e poi assemblee collettive dette *mir*. Con l'abolizione della servitù della gleba – avvenuta nel 1861 per decreto dello zar Alessandro II – i *mir* divennero centrali nella gestione economica e sociale delle campagne e, dopo la vendita delle terre ai contadini, assunsero una certa autonomia fino a costituire delle vere e proprie fattorie collettive. Esse però continuarono a restare ingabbiate nella struttura gerarchica zarista: tutte le decisioni e i frutti del lavoro restavano sotto la dirigenza e la dipendenza degli 'anziani' della comune, e all'interno di essa i contadini non erano proprietari di niente e non avevano alcun potere decisionale. Le fattorie collettive vennero poi formalmente eliminate nel 1905 con la riforma agraria voluta da Stolypin, il primo ministro dello zar Nicola II. Stolypin sperava che, con la distribuzione delle terre ai contadini, la massa rurale si sarebbe divisa in braccianti e gruppi di proprietari terrieri fedeli allo zar, ma il popolo russo vedeva nei *mir* organizzazioni che garantivano loro sicurezze materiali ed equilibri sociali. Fu così che all'indomani della rivoluzione russa la maggior parte dei *mir* sussisteva ancora.

Per la loro struttura collettivista i *mir* rappresentavano, sia per gli anarchici che per i comunisti, un potenziale rivoluzionario enorme e Lenin, una volta giunto al potere, credette che bastasse eliminare il profitto del capitale dei capi delle fattorie per rendere i contadini dei *mir* meno alienati di prima. Ma essi continuarono a vivere ancora in condizioni estremamente disagiate.

Dal 1918 vige infatti in Russia il 'comunismo di guerra' istituito da Lenin per cercare di far fronte alla guerra civile, scoppiata tra rivoluzionari e controrivoluzionari, e ai disastri della Prima guerra mondiale. Il sistema di produzione imposto dai bolscevichi porta a una nazionalizzazione forzata delle terre e delle industrie e al divieto di ogni compravendita tra contadini. Lenin impone il comunismo provocando però un impoverimento sempre maggiore dei più disagiati e degli abitanti delle città e un dilagare del contrabbando e dei fenomeni di corruzione e di mafia. Solo nel 1921 egli ammetterà l'errore e varerà la Nep: la nuova politica economica che introdurrà una parziale liberalizzazione della produzione e dell'attività economica permettendo così a pochi contadini più ricchi di essere proprietari di appezzamenti di terra, di vendere sul mercato i prodotti e di tenere per l'autoconsumo parte del prodotto coltivato senza necessariamente donarlo allo Stato. Contemporaneamente però, come già abbiamo notato, reprimeva tutti i movimenti libertari, come l'emancipazione sessuale delle donne, che si erano imposti in Russia fino ad allora. Vediamo come l'attività politica leninista, per ovviare alle difficoltà provenienti dai nemici esterni (i cosacchi, le forze bianche antirivoluzionarie) ed interni (tutti coloro che erano contrari all'accentramento del potere bolscevico), impone una razionalizzazione economica credendo di poter risollevare le sorti della popolazione con misure dall'alto che non sono recepite come necessarie dalla popolazione stessa.

Secondo Lenin, bastava cambiare le strutture e i modi di produzione per introdurre condizioni di maggior equità e libertà. Per Mondolfo, invece, «La vera libertà per l'uomo significa possibilità di vivere una vita veramente *umana*». La realizzazione dell'uomo sta, secondo Mondolfo, non nella semplice soddisfazione dei bisogni e dei beni materiali, ma nella ricerca infinita dello sviluppo del proprio sé, moralmente e intellettualmente inteso: «il benessere materiale è la premessa e la condizione di ogni possibilità di svolgere le capacità intellettuali e morali, di coltivare e sviluppare lo spirito, ed avere aperta sempre dinanzi la via di un progresso e un miglioramento indefinito»⁷.

Un senso di realizzazione umana che Mondolfo ritrova sia

nell'idea di infinità intesa nell'antichità classica⁸, ma anche e soprattutto nella filosofia di Giordano Bruno, con cui il marxismo di Mondolfo stabilisce un nesso stretto. L'idea marxiana dello sviluppo infinito si ricollega, per Mondolfo, all'idea bruniana del progresso che esclude qualsiasi razionalità trascendente o finalità sovrastante gli uomini, non prevede un avanzamento continuo e rettilineo e coinvolge le capacità umane, non soltanto i suoi bisogni materiali. Nello *Spaccio della bestia trionfante* Bruno definisce la capacità di progresso nell'uomo come attitudine alla creazione del nuovo e del diverso dall'esistente, stimolata dal bisogno. Una facoltà creativa ben diversa da quella divina (che crea dal nulla e non sente mancanze).

È proprio questo tipo di realizzazione umana che, secondo Mondolfo, non è dato trovare nel leninismo, ma che è invece rintracciabile nel marxismo. Ancora una volta il marchigiano è ben deciso a difendere il maestro di Treviri. D'altronde, pochi anni più tardi, nel 1923, alla domanda del perché del titolo dell'opera, l'autore di *Sulle orme di Marx* risponderà: «perché io riconosco che la visione della storia, che mi guida, l'ho tratta dalla suggestione potente del pensiero di Marx, non accettato con la cieca ossequienza del credente ortodosso, ma criticamente rielaborato»⁹.

Mondolfo dichiara di non poter 'non dirsi marxista', se pur 'critico'; ma se – replichiamo in un dialogo immaginario – la teoria non può mai essere disgiunta dalla prassi (come il professore ci ha ben insegnato più volte) e la prassi, esemplificata allora dalla rivoluzione d'ottobre, mostra i segni di un chiaro allontanamento dall'ideale marxista, non si sarebbe dovuto affrontare 'criticamente' lo stesso pensiero del fondatore del materialismo storico? Ci sembra una via d'uscita troppo facile quella di imputare gli errori della storia comunista a «cattive interpretazioni» del marxismo¹⁰. Piuttosto valeva – e varrebbe – la pena di andare a indagare se quel determinismo, quell'economicismo e quel materialismo estremi che amputano l'idea di 'uomo nuovo', riducendolo alla pura sfera dei bisogni, non fossero contenuti nella stessa teoresi marxiana¹¹.

Sembra quasi che il professore abbia avuto timore di abbandonare la 'rete' dell'ismo' e di ritrovarsi senza un padre a cui

essere debitore. È vero anche che a quel tempo il materialismo di Marx rappresentava l'unica filosofia della storia in grado di dare risposte concrete e coerenti con la visione umanistica e laica di Mondolfo, il quale propone di sostituire al materialismo la filosofia della prassi, che vede coinvolta anche la coscienza dell'individuo, con le sue aspirazioni e con le sue esigenze.

A proposito del giudizio che Mondolfo dà sui fatti russi, un autore a noi contemporaneo, Luciano Pellicani, ex direttore di "Mondoperaio", scrive: «Il leninismo non rappresenta affatto, come credeva Mondolfo, una perversione del progetto marxiano, bensì un tentativo di applicazione rigorosa dei suoi principi»¹²; e ancora: «Se la storia del marxismo è la storia del trionfo dell'eterogenesi dei fini non è un caso, un accidente della storia o il prodotto dell'accerchiamento capitalistico. Al contrario: il modello collettivistico [...] genera fisiologicamente e ineluttabilmente il potere totale dell'apparato burocratico-manageriale [...] il progetto marxiano è intimamente e irrimediabilmente totalitario»¹³, perché pretende di affidare tutto il potere a un'oligarchia che ha la missione storica di guidare la massa proletaria verso il regno della libertà. Resta comunque encomiabile la capacità critica di Mondolfo, che già nel 1919 intravede i pericoli totalitari di un sistema che di lì a poco conoscerà il terrore staliniano.

3.1.2 Condizioni oggettive e soggettive di una rivoluzione

Nel 1925 "La Rivoluzione Liberale" ospita un interessante dibattito fra Mondolfo e i socialisti Ermanno Bartellini e Lelio Basso (che scrive sotto lo pseudonimo di Prometeo Filodemo) che discutono su quali siano le condizioni necessarie di una rivoluzione. Secondo Bartellini sono primariamente i momenti di crisi a determinare le rivoluzioni¹⁴, ma, a volte, può capitare che queste insorgano prima che le condizioni per la socializzazione dei mezzi di produzione siano state create. Mondolfo replica affermando che prima di tutto la storia non è una linea retta, ma spesso procede a zig-zag, quindi può accadere che ci sia in un

primo momento un avanzamento, poi un arretramento e infine una deviazione dal percorso stabilito. Egli sostiene che per fare una rivoluzione che risulti vincente e duratura occorrono, oltre alle condizioni oggettive, cioè l'inadeguatezza del modo di produzione esistente, anche la maturità delle questioni sociali e delle coscienze soggettive, vale a dire bisogna che gli esseri umani siano consapevoli di stare attraversando una crisi e manifestino l'esigenza di produrre un cambiamento nei modi e nei rapporti di produzione. Su questo punto Lelio Basso concorda¹⁵.

Il problema è che in Russia il convergere di queste condizioni non si è ancora realizzato: le terre non sono state socializzate, le fabbriche socializzate hanno diminuito la produzione e il benessere riguarda solo alcuni strati della popolazione. A questo proposito Mondolfo, in un'intervista a "Il Piccolo della Sera", ricordava le parole della «donnetta ungherese» che rispondeva ai rimproveri del commissario comunista: «Compagno commissario, la coscienza di classe l'avremmo, ma i grassi ci mancano!»¹⁶.

Il sistema dei *mir*, nonostante rappresenti una forma comunitaria di vita e di produzione, è ancora particolaristico e non universalistico, di tipo comunistico-primitivo, con forme di gerarchizzazione al suo interno, e non rappresenta una vera società di liberi lavoratori associati. La Russia è un paese troppo vasto per riuscire a superare l'atomismo, inoltre non ha visto il massimo sviluppo del capitalismo, che dunque non può essere ancora dichiarato superato. Abbiamo già visto come Lenin avesse imposto il suo 'comunismo di guerra' per far fronte alle necessità oggettive e non tanto per rispondere alle esigenze manifestate dalla popolazione. Secondo Marx, invece, ogni passaggio da una forma economica all'altra si compie soltanto quando la forma precedente dei rapporti di produzione sia giunta allo sviluppo massimo. Dunque la critica dei riformisti all'operato leninista era di aver 'forzato la mano' in una situazione ancora non del tutto matura. D'altra parte i rivoluzionari-massimalisti obiettavano che, secondo quest'ottica moderata e gradualista, i socialisti non dovevano far altro che aspettare a braccia conserte condizioni più mature. Ma, ribatte Mondolfo, non bisogna «confondere l'affermazione delle

necessità reali con la predicazione di un'attesa inerte»¹⁷.

Dunque ai suoi occhi la rivoluzione russa è simile a quella del 1789 per l'antifeudalesimo e per il coinvolgimento della piccola borghesia agraria. Ma la Russia, diversamente dalla Francia dell'89, non ha ancora una classe borghese emancipata. Questo fa sì che l'economia industriale non sia ancora sviluppata e che non sia presente nemmeno un certo livello di coscienza di classe. Di conseguenza la collettivizzazione potrà essere solo forzata e imposta con l'autorità. Mondolfo opta dunque per Martov, il leader dei menscevichi riformisti, per colui che denuncia le tendenze autoritarie e le degenerazioni del terrore della rivoluzione. A detta di Mondolfo, la mancata convergenza tra condizioni oggettive e soggettive determina la necessità del ricorso alla violenza da parte dei bolscevichi, che devono imporre con l'uso della forza il cambiamento nel modo di produzione. Là dove le condizioni oggettive non siano sentite come superate dalle coscienze, ogni cambiamento viene infatti imposto, scadendo nella più dura violenza.

Lenin, benché dichiari in linea teorica il passaggio necessario attraverso il capitalismo, è arrivato d'un balzo al sistema comunista, senza passare dalla transizione dello sviluppo capitalistico, inoltre egli impone la collettivizzazione delle terre quando aveva dichiarato «terra ai contadini». La contraddizione tra teoria e prassi leninista è da ricercare, secondo Mondolfo, nelle caratteristiche del mondo russo, dove, prima della rivoluzione, «c'erano due mondi e due epoche diverse, sovrapposte ed interferenti, che creavano condizioni ed esigenze contraddittorie»¹⁸. Da un lato la campagna, dall'altro la città; da un lato il feudalesimo, dall'altro il capitalismo; da un lato i contadini, dall'altro gli operai; ed era impossibile la confluenza dei due movimenti di classe in una stessa rivoluzione. L'unica cosa su cui si ritrovarono uniti fu l'abbattimento del sistema zarista, dunque nella fase d'assalto, ma non in quella della ricostruzione, giungendo a dare vita a «una rivoluzione antifeudale e borghese nella proprietà fondiaria, che non riesce ad attuarsi se non per mezzo di una rivoluzione proletaria anticapitalistica nelle città»¹⁹.

La «terra ai contadini» non era soltanto un'astuzia strategica di Lenin, ma una necessità: per coinvolgere le masse in una rivoluzione che, altrimenti, sarebbe stata solo subita in maniera passiva, sentita lontana dagli interessi delle masse. Lenin pensò invece che la rivoluzione politica si potesse attuare saltando quella economica e si illuse che l'economia socialista potesse essere avviata in Russia dal solo potere politico. Così ha confuso il mezzo col fine: la dittatura del proletariato non è lo scopo ultimo della rivoluzione, ma solo una fase di passaggio per l'obiettivo, che è il bene della società civile. In realtà Lenin ha utilizzato la massa come strumento per attuare il fine della dittatura. «Terra ai contadini» è diventato così lo slogan di due ideali diversi: l'appropriazione individuale, per i contadini; la socializzazione, per i comunisti.

In questo senso la Nep diventerà, per Mondolfo, la riprova che la sua lettura è esatta: nel 1921 Lenin sarà costretto a introdurre elementi di libero scambio e privatizzazione in un sistema economico che, altrimenti, avrebbe perso del tutto il consenso delle masse che avevano lottato per il suo instaurarsi. Ma prima dell'attuazione della Nep, tra il 1918 e il 1921, Lenin e i bolscevichi impongono la rivoluzione con la violenza e il terrore a quella popolazione che, a rivoluzione avvenuta, non si riconosce più nel regime comunista e nel modo di produzione corrispondente.

Mondolfo propone allora prudenza²⁰ ai rivoluzionari, ansiosi di esportare in Europa il modello sovietico. Pare invece che, in quegli anni – e qui Mondolfo si riferisce al 'biennio rosso' e al clima rivoluzionario che si avverte in Italia e in Germania tra il 1919 e il 1920 –, basti denunciare la crisi del sistema esistente per fare una rivoluzione e dunque, per i massimalisti, la rivoluzione è già iniziata, dal momento che sono davanti agli occhi di tutti i sintomi del decadimento della società liberale. Al IV Congresso di filosofia italiana tenuto a Bologna tra il 1919 e il 1920 Mondolfo apre la sua relazione con queste parole:

Siamo ad una delle crisi più gravi e profonde, che la storia abbia mai avuto a superare [...] E la filosofia rinunciarebbe ad essere quel che sopra tutto deve: consapevolezza, se volesse straniarsi dal conflitto che agita l'umanità, e rinunciassse ad intenderne la ragione

e funzione nella storia e nella vita dello spirito²¹.

La Prima guerra mondiale ha sconvolto gli assetti precedenti, questo è vero, sia dal punto di vista storico-politico che da quello sociale. Sono nate le repubbliche socialiste al posto delle vecchie autocrazie, sono stati abbattuti quattro imperi, sono state introdotte innovazioni tecnologiche e si sono conquistate le otto ore lavorative. Tutto questo significa che il socialismo si presenta non più come ideologia pura o, addirittura, come utopia, ma come un processo che si va compiendo a ritmi diversi nei vari paesi. Lo sconvolgimento economico, sociale e politico spinge le masse ad azioni immediate e violente, con la speranza di imporre un ordine nuovo.

Abbiamo già visto Gramsci reagire in modo entusiasta di fronte al germinare di queste energie. Mondolfo vi intravede, piuttosto, il pericolo del diffondersi di un nuovo *habitus* psicologico dedito al principio della violenza. La riflessione filosofica ha dunque il compito di comprendere il momento storico e sociale che si sta attraversando.

La guerra ha operato con violenza squassando coscienze; travolgendo nel suo turbine istituzioni ed ideologie; generando in una immensa crisi economica, politica e morale, condizioni oggettive e soggettive, che non consentono più la permanenza nelle antiche vie e nelle vecchie forme di rapporti sociali²².

I rivoluzionari, invece, forzano la mano e assegnano alle volontà soggettive di pochi la capacità di ribaltare le condizioni oggettive esistenti e di prendere il sopravvento sulla storia. Il volontarismo è l'altra faccia del determinismo che si affida al corso dei fatti: entrambi non considerano il rapporto tra individui e realtà e il primo attribuisce tutto il potere alla soggettività umana, il secondo ai soli avvenimenti della storia.

Ed ecco risultarne anche nel campo rivoluzionario l'esaltazione e quasi l'exasperazione della *volontà*, considerata come dominatrice e creatrice della storia [...]. Il volontarismo d'oggi sembra capovolgere il fatalismo, che in altri tempi caratterizzava in Italia l'atteggiamento dei rivoluzionari²³.

Gli apostoli dell'azione violenta chiamano bensì all'opera di

assalto e di abbattimento del regime capitalistico le masse, la cui volontà quindi appare decisiva nel punto critico; e sembrano anche conferire all'azione volontaria la funzione di fattrice della storia, proclamando che il rivoluzionario non deve aspettare ad ingaggiare la lotta solo quando [...] la storia lo assicuri con atto notarile della vittoria²⁴.

Prima della guerra i rivoluzionari si attestavano su posizioni deterministiche e fatalistiche e non davano rilievo all'aspetto soggettivo dell'azione rivoluzionaria. Essi pensavano che la rivoluzione si sarebbe svolta 'da sé' perché inscritta nel corso della storia. Nemmeno i riformisti, attestati su una linea di dirigismo elitistico, riponevano fiducia e speranza nelle volontà degli individui. Dopo la guerra e la rivoluzione tutti si appellano alla *volontà*: con il mito dello sciopero generale e della violenza è possibile sradicare le condizioni esistenti, in «una incoerente oscillazione fra determinismo e volontarismo»²⁵. Ma per Mondolfo in entrambi i casi si commette l'errore di sganciare la realtà dai soggetti: prima del 1919 ci si affidava di più agli eventi o alle élites, dopo il 1919 si esaltano le capacità trasformative delle volontà (specie nel sindacalismo e nel massimalismo rivoluzionario). Affinché sia possibile una rivoluzione, scrive Mondolfo, non è sufficiente la crisi delle condizioni oggettive: quest'ultima deve essere recepita come tale dalle coscienze, in modo che queste diventino protagoniste attive della rivoluzione operante. È proprio questo il punto su cui insiste Mondolfo per avanzare le sue critiche: «come tutta la storia, così anche lo scoccare dell'ora delle rivoluzioni è segnato da un'intrinseca necessità, la quale, allo stesso modo che le rende inevitabili quando sian mature, le rende impossibili quando manchi la pienezza delle loro condizioni»²⁶.

Ma allora quand'è che una rivoluzione diviene necessaria? E quando essa è vissuta e partecipata, e non subita, dalle classi meno abbienti? Quando gran parte dei *bisogni* sono soddisfatti e le *esigenze umane* sono realizzate: Mondolfo afferma che le rivoluzioni risulteranno vincenti e durature non quando nascono dalle situazioni di peggior degrado degli esseri umani, ma nel momento in cui essi hanno realizzato un livello minimo di

umanità.

Giacché ogni processo di produzione accresce le possibilità di soddisfazione dei bisogni, e [...] anche la volontà di miglioramento delle classi lavoratrici: il processo genera da sé la propria continuità, fino al *punto critico*, nel quale il proletariato, [...] si trova nella conseguita unità di classe a cozzare contro la barriera dell'interesse particolare della unificata classe capitalistica [...] allora si ha l'epoca rivoluzionaria; ma la si ha in condizioni di grande produttività e di sicuro soddisfacimento dei bisogni e delle esigenze di una vita umana per tutti²⁷.

Invece, l'origine positivistica del socialismo italiano di fine Ottocento ha fatto sì, secondo Mondolfo, che la celebre frase di Marx, secondo cui è il tessuto sociale a determinare la coscienza, sia stata per troppo tempo il vangelo dei socialisti, che hanno creduto che bastasse modificare il mondo per modificare gli uomini. Il materialismo storico è dunque stato interpretato in senso fatalistico ed economicistico, dimenticando che l'ambiente è mutato dagli uomini: «un realismo storico, che voglia, per paura di ogni elemento soggettivo, tenersi all'oggettività pura delle cose [...] dimentica che nella storia la realtà vera ed essenziale sono gli uomini»²⁸.

Al contrario, il sindacalismo soreliano e labriolano si oppone sì a questa aridità, ma cade nell'opposto errore di affidarsi alla sola volontà che, staccata dalla realtà, pretende di introdurre il nuovo con un'azione che, inevitabilmente, si trasforma in violenza, che scaturisce proprio perché non si tiene conto della realtà circostante. «L'errore del massimalismo e bolscevismo sta nel credere alla onnipotenza creatrice della volontà rivoluzionaria»²⁹.

Ma, sottolinea Mondolfo, «Una rivoluzione non è come un'insurrezione, un atto momentaneo di violenza, cui basti l'esaltazione temporanea della volontà e dell'eroismo. È la sostituzione di nuove forme di vita e d'azione alle precedenti»³⁰.

3.2 Rivoluzione e violenza: le *Riflessioni* di Sorel

Nel 1919 Georges Sorel scrive un'appendice per la IV edizione del suo *Riflessioni sulla violenza* che, uscito in Francia nel 1906, era stato pubblicato in Italia nel 1908³¹. L'Appendice si intitola *Per Lenin*³² ed essa va ad alimentare quel dibattito fra gli intellettuali di destra e di sinistra che l'opera di Sorel aveva già suscitato quasi dieci anni prima e che ora, con il chiaro riferimento alla rivoluzione russa e al suo leader, diventa un punto di riferimento non solo per gli esponenti del sindacalismo italiano, ma anche per autori come Antonio Gramsci, che negli anni dell'“Ordine Nuovo” subisce il fascino del filosofo francese³³. Mondolfo, ancora una volta, sarà netto rifiutando sia gli estremismi già ampiamente presenti nella I edizione, sia i giudizi sulla rivoluzione russa espressi da Sorel in quest'ultima edizione.

Se Lenin appare al marchigiano come una «figura tragica» costretta a gestire tra il 1919 e il 1921 le contraddizioni profonde di un sistema che lascia intravedere le proprie ombre, più che le sue luci, all'autore delle *Riflessioni* Lenin si impone come colui che, finalmente, ha saputo «inculcare» nel popolo russo il senso della «massa-forza», della «massa-dittatura».

In politica nulla si ottiene, se non si crea in un popolo un sentimento che lo superi, che vada fino al sacrificio in nome dell'Idea [...] Lenin ha saputo creare quel sentimento, quella *mistica* che fornisce la forza necessaria per arrivare alla meta [...] Lenin è la negazione delle democrazie (questo non gli perdonano i democratici)³⁴.

Il leader bolscevico «È un uomo che è diventato una 'dottrina in atto'»³⁵, nato dalla decomposizione del socialismo parlamentare che procede per via di discussioni, votazioni, elezioni.

Tutto l'impianto e l'argomentare soreliani si basano su un profondo rigorismo morale che si coniuga, al tempo stesso, con una visione pessimistica degli uomini, che gli appaiono come corrotti e ristretti nell'utile materialistico. All'interno di questa cornice, Sorel auspica una rinascita operata dall'azione rivoluzionaria proletaria, capace di introdurre nella storia una nuova morale, dedicata al

principio della forza e della suggestione.

Siamo nel pieno della *belle époque* caratterizzata dalla riscoperta degli elementi irrazionali che presiedono all'agire dell'individuo e allo sviluppo della realtà. L'azionismo soreliano segna un netto distacco da quella cieca fiducia nella ragione e nel progresso, che aveva caratterizzato la seconda metà dell'Ottocento. Ora l'attenzione è tesa al caotico, al violento, a tutto ciò che non può essere contenuto nei confini e nei limiti dell'esperienza.

A ciò si aggiunga l'avvento di quel fenomeno definito come «epoca delle folle»³⁶. Le strade, le piazze, i palazzi sono vissuti e attraversati da individui che sono percepiti dai contemporanei, per lo più, come 'orde barbariche'. La massa³⁷ si impone come oggetto e soggetto di azione, essa segna la fine di un'era, ma, al tempo stesso, reca con sé un nuovo inizio.

Georges Sorel ha frequentato, al Collège de France, le lezioni di Henri Bergson, da cui ha tratto una forte suggestione. Bergson è il filosofo della corrente spiritualista che in quegli anni si contrappone al positivismo. In maniera un po' schematica possiamo individuare in Bergson due fasi: una prima legata ancora a una concezione dualista della realtà espressa nella distinzione tra «tempo della scienza» (misurabile, reversibile, spazializzabile, fatto di istanti distinti) e «tempo della coscienza» (infinito, irreversibile, fatto di un fluire di momenti che si intersecano gli uni con gli altri) nell'opera *Materia e memoria* del 1896; una seconda caratterizzata dal tentativo di unificare l'intera realtà individuando un principio unico che determina le varie forme di vita. L'*élan* bergsoniano, concettualizzato nell'opera del 1907 *L'evoluzione creatrice*, si configura come lo sviluppo della Volontà di Schopenhauer: se per il filosofo tedesco non avevamo a che fare con una razionalità ordinata e progressiva che dava luogo a uno sviluppo sempre positivo nella storia, ma a un soggetto irrazionale, caotico, energico e pulsante che si ramificava nella realtà secondo schemi non ordinati e non del tutto prevedibili, per l'autore francese l'*élan vital* reca con sé un principio auto-organizzativo che genera stadi progressivi nel reale, secondo gradi che vanno dall'inorganico, al vegetale, all'animale e infine all'umano.

Sorel si incontra con il bergsonismo proprio sulla critica del positivismo per un'esaltazione degli elementi vitali, non oggettivamente misurabili e quantificabili. L'oralità, più che la scrittura, appare all'autore delle *Riflessioni* il giusto strumento per agire sui sentimenti, e non sulla razionalità e sull'intelletto degli individui e per stabilire fra loro un'unione simpatetica.

La mia ambizione è di poter qualche volta risvegliare delle vocazioni. C'è probabilmente nell'anima di ogni uomo un fuoco metafisico che riposa nascosto sotto la cenere e che tanto più minaccia di estinguersi quanto più lo spirito ha ciecamente ricevuto una dose di dottrine bell'e fatte; l'evocatore è colui che rimuove le ceneri e fa sprigionare la fiamma [...] è soprattutto lo spirito d'invenzione che bisognerebbe suscitare nel mondo³⁸.

Già l'Introduzione dell'opera ci offre una serie di temi e termini su cui poter riflettere. Innanzitutto è evidente la lontananza dalla pacatezza, dalla riflessività dell'incedere di Mondolfo. Ora leggiamo di «vocazione», «fuoco metafisico», «spirito», «evocatore», «fiamma» e «spirito di invenzione».

Il tono è «ambizioso» – come sostenuto all'inizio della citazione –, messianico e desideroso del nuovo. I riferimenti sono a ciò che vive nascosto, sotto la cenere, a ciò che non appare in superficie, ma è pronto a uscire, con l'irruenza del fuoco, dello spirito metafisico. L'attacco è alla mediocrità quotidiana, per l'esaltazione dello spirito libero, originale (e originario).

Sorel ci introduce, fin dalle prime pagine, a quello che sarà il protagonista del volume: lo sciopero generale. Pensato come nuova e inedita costruzione filosofica, lo sciopero generale si propone come un nuovo «mito», al pari di ciò che sono stati il cristianesimo primitivo, la riforma, la rivoluzione. «Mito» e non «utopia», precisa Sorel:

L'*utopia* è una costruzione che può essere smontata. L'*utopia* inoltre dirige gli spiriti a riforme graduali, il mito invece prepara gli uomini a una battaglia per distruggere ciò che esiste. Ecco perché tanti utopisti sono diventati uomini di Stato. Un mito invece, essendo identico alle convinzioni di un gruppo, non è scomponibile in parti. L'*utopia* può essere discussa, come ogni costruzione

sociale. L'economia liberale è uno dei migliori esempi di utopia. Per molto tempo il socialismo non è stato altro che un'utopia. Con lo sciopero generale l'utopia tende a sparire dal socialismo³⁹.

Il mito è espressione di volontà, l'utopia di intelletto; si nutre di irrazionalità il primo, di razionalità la seconda. Con il mito si è spinti verso una rivoluzione assoluta, che è tensione all'infinito. Ecco perché Sorel scrive: «capisco che questo mito dello sciopero generale, in ragione del suo carattere di infinità, venga a ferire le *persone sagge*»⁴⁰. In questo agire da uomini liberi, verso l'infinità delle possibilità, sta il collocarsi nella «pura durata» bergsoniana. Soltanto in questa tensione diviene possibile la creazione di un «uomo nuovo», in grado di «spezzare i quadri storici che ci opprimono»⁴¹.

Lo sciopero generale permette che le masse creino un nuovo mondo, destinato a non essere dimenticato, ma a permanere nella memoria sociale. Attraverso di esso gli operai potranno finalmente liberarsi dei borghesi. L'importante è fare appello alla volontà, ai sentimenti, per dare vita a un tutto compatto, capace di muoversi di vita propria. Occorre che gli operai una volta per tutte non si vergognino più della loro violenza.

Di fronte al problema, che si impone al volgere dell'Ottocento, della definizione della psicologia del nuovo soggetto identificato nelle folle, Sorel pare avere la soluzione: la massa ha sì una psicologia violenta, ma di questa non ci si deve vergognare, bensì imparare a sfruttarla e viverla. Soltanto così è possibile muoversi come un tutt'uno, senza bisogno né di capi, né di guide. Come Le Bon, e Freud più tardi, Sorel assegna alla folla una psicologia specifica, fatta di istinti brutali, ma, diversamente da essi, non la condanna e, nietzschianamente, invita a non averne timore. Così facendo il filosofo francese può pensare a un soggetto collettivo in grado di autodirigersi. «Non si tratta qui di giustificare i *violenti*, ma di sapere quale è nel socialismo contemporaneo il compito della *violenza delle masse operaie*»⁴².

Introducendo la violenza nei rapporti tra proletariato e società si rinverdirà l'espressione 'lotta di classe' che i socialisti riformisti hanno sbiadito sostituendo la scheda elettorale al fucile. Essi infatti

non pensano più all'insurrezione per un desiderio di conciliazione e pacificazione che corrode le menti e gli animi. «Innanzitutto osservo che le teorie e il modo di agire dei pacificatori sono fondati sulla nozione del dovere [...] e il dovere è fondato su sentimenti di rassegnazione, bontà, sacrificio»⁴³.

Al massimo si pensa di incanalare e ordinare la violenza delle masse, ma mai di lasciarla andare al suo libero corso. «Una violenza proletaria che sfugga a ogni calcolo, a ogni misura, a ogni opportunità, può rimettere tutto in discussione e rovinare la diplomazia socialista»⁴⁴. In realtà è soltanto attraverso la violenza che le divisioni di classe possono essere ristabilite senza sostituzioni di un'élite a un'altra élite (tale sarebbe l'esito della forza, non della violenza), ma distruggendo alle radici il vecchio, per la nascita di un assolutamente nuovo. A tal fine, si deve predisporre lo sciopero generale che deve avere la stessa funzione, la stessa efficacia della «battaglia napoleonica»⁴⁵, che schiaccia in maniera definitiva il nemico: la borghesia.

Occorre la costruzione di un mito che, pur agendo nel presente, punti al futuro e all'infinito, alla costruzione di «un avvenire indeterminato nel tempo»⁴⁶. Lo sciopero inquadra in un tutto organizzato gli operai, che si costituiscono in un insieme indivisibile capace di sprigionare una forza in grado di mettere in scacco i padroni borghesi. In questa totalità vitale sta il punto di forza che anche i rivoluzionari negano quando pensano alla necessità di un capo che diriga le parti. In realtà Sorel, bergsonianamente, pensa a una «forza motrice che trascina tutto ciò che trova»⁴⁷. Il problema di Sorel non è quello del capo, ma quello di individuare un'*élan vital* che ricompatti quelle masse che Antonio Gramsci pensa dirette prima dai soviet poi dal «moderno Principe» (il partito). Lo sciopero generale diventa quell'energia in grado di attraversare le volontà dei singoli, ricompattarle per costituire un'unica volontà capace di autodirigersi contro le forze borghesi. Sorel si dimostra ancora una volta debitore nei confronti del vitalismo di Bergson, che ha risvegliato la metafisica e il valore di ciò che non è direttamente accessibile ai sensi.

Resta comunque aperto il problema della direzione

disciplinata delle masse: a volte pare che esse siano in grado di fare da sole, in altri casi occorre ancora una volta il Cesare che le guidi o una religione che susciti «un'energia sovrumana»⁴⁸.

Sorel si fa interprete di un clima culturale che brulica di tendenze opposte, che si agitano verso nuove forme associative e politiche. È evidente, dalle pagine soreliane, la capacità di intercettare slanci e umori, ancora informi, ma, proprio per questo, passibili di essere recepiti sia dalle forze di destra che di sinistra, purché siano estreme e radicali. In questo senso Sorel appare molto più 'figlio del proprio tempo' rispetto a un Mondolfo, che ha sì ben presente il problema del dare forma ai nuovi aggregati socio-politici e della loro possibile degenerazione violenta, ma che non affronta questioni come la suggestione e la simbiosi fra le parti all'interno di un tutto. È questo infatti un fenomeno del tutto nuovo per coloro che vivono alle soglie del Novecento, ma che si verrà concretizzando nei totalitarismi del XX secolo e che poi assumerà forme sempre più «liquide»⁴⁹ nel XXI secolo: la degenerazione della massa in «sciame»⁵⁰.

Molte le congruenze invece con il Gramsci di "L'Ordine Nuovo" verso cui Sorel dimostra interesse. Anche il giornalista torinese prova entusiasmo per un avvenire tutto da costruire, con impeto giovanile: «L'avvenire è dei giovani. La storia è dei giovani [...] I giovani sono come i velieri leggeri e animosi dell'armata proletaria che muove all'assalto della vecchia città infracidita e traballante per far sorgere dalle sue rovine la propria città»⁵¹. La rivoluzione russa gli appare quindi come quell'atto storico che fa piazza pulita del passato, per inaugurare una nuova era e un nuovo spirito; essa «ha creato una nuova atmosfera morale, ha instaurato la libertà dello spirito, oltre che la libertà corporale. È questo il fenomeno più grandioso che mai opera umana abbia prodotto [...] È l'avvento di un ordine nuovo»⁵².

Moralismo, volontarismo, organicismo e bergsonismo⁵³ sono solo alcuni dei temi su cui è possibile avvicinare i due intellettuali. Lenin appare a entrambi come il demiurgo in grado di forgiare forme e animi nuovi. Gramsci, poi, svilupperà il tema dell'organizzazione dirigenziale del partito, ma tra il 1917 e il 1921 è

possibile stabilire un nesso fra lo sciopero generale di Sorel e il soviet: in entrambi i casi siamo di fronte a un'organizzazione capace di autodirigersi. L'operaio e il contadino sono atomi indipendenti capaci di confluire in un tutto organico.

Se, invece, si vuole stabilire una differenza fra i due intellettuali occorre mettere in rilievo che in Gramsci c'è un passaggio dal tutto caotico al tutto ordinato attraverso l'intellettuale, il soviet, il rivoluzionario di professione; invece in Sorel le parti si predispongono al cosmo in maniera autonoma, seguendo l'energia che si sprigiona dall'agglomerato. Gramsci è in questo senso elitista; Sorel, fatti salvi alcuni momenti di aristocratico livore, no.

Per entrambi il 1917 segna una rottura netta, che fa *tabula rasa* del passato e apre a una nuova epoca. Mondolfo ritiene invece che il proletariato, essendo figlio del capitalismo contro cui insorge, «non può considerarlo estraneo a sé e voler rompere ogni vincolo di continuità con esso»⁵⁴. Il rivoluzionario, secondo Mondolfo, solo nella storia può cogliere il reale e assumere coscienza di sé: «Negatore quindi della storia nell'atto che ne è fattore operante, il rivoluzionario può prendere invece solo nella storia piena coscienza di sé e della sua funzione entro lo sviluppo complessivo dell'umanità»⁵⁵. Qui Mondolfo si riallaccia di nuovo a Bruno e alla sua concezione della storia, secondo cui «Intendere è vivere, ma vivere è superare»⁵⁶, per un progresso in cui la causa diviene effetto, all'infinito. Solo chi vuole cambiare la realtà circostante può davvero comprenderla e viceversa, così soltanto il rivoluzionario è il vero storico. Al tempo stesso però il rivoluzionario deve compiere una separazione dal passato, che non si configura, agli occhi di Mondolfo, come rottura definitiva, ma come rinnovamento del precedente⁵⁷. La rivoluzione è ben altra cosa dall'insurrezione: la prima sostituisce nuove forme di vita e di azione, la seconda è un atto momentaneo di esaltazione temporanea della volontà. Chi va elogiando la rivoluzione russa deve stare attento a non confondere questi due atti, perché, per instaurare il socialismo, occorre guardare sia alle condizioni precedenti che a quelle preparatorie, considerando il tipo di economia e il grado di presa di coscienza

degli individui. Altrimenti l'insurrezione può rivelarsi un fuoco di paglia. «Per il successo di una rivoluzione, dunque, non basta aver sgominato il nemico esteriore; bisogna che il nemico non risorga entro le stesse schiere vittoriose»⁵⁸.

Secondo Mondolfo il problema non è tanto quello di sgomberare il campo da modi vecchi di produzione, quanto di far prendere coscienza del cambiamento ai protagonisti; altrimenti la schiavitù potrà rinascere sotto mentite spoglie fra gli stessi vincitori. Il socialismo non è un 'dono' che la storia fa al proletariato, ma il frutto di una lunga e lenta conquista. Il socialismo, per Mondolfo, non deve rovesciare l'ordine costituito, ma proseguire le conquiste della rivoluzione francese. L'autore di *Senigallia* sposa perciò una visione continuista della storia, in cui il grado di sviluppo e avanzamento non è dato dai risultati ottenuti, ma dal grado di libertà raggiunto dagli uomini. Ora si capisce perché qualcuno⁵⁹ ha definito Mondolfo l'«anti-Sorel» italiano.

3.2.1 Forza e violenza: una distinzione concettuale⁶⁰

In questa direzione Mondolfo condanna coloro che giudicano la storia sulla base dei risultati raggiunti. Un'azione o un progetto storico risultano per lui 'vincenti' se allargano l'orizzonte di libertà degli uomini, mentre la vera sconfitta nella storia si registra quando si ha a che fare con la violenza e, negli anni tra il 1917 e il 1921, essa viene esaltata a più riprese:

trasformano l'ostetrica in vera genitrice e procreatrice della società nuova. L'ostetrico dovrebbe uccidere la gestante per liberare il feto, sia pur questo embrione informe [...] i ferri chirurgici dovrebbero compiere il miracolo di tenerlo in vita, e farlo formare e crescere dopo averlo tratto alla luce⁶¹.

Il soggetto, a cui Mondolfo si riferisce, sono chiaramente i bolscevichi e chi li sostiene, l'anno è sempre il fatidico 1919 e, ancora una volta, Mondolfo afferma che il socialismo russo è un «embrione informe», non in grado di venire alla luce. L'esaltazione della violenza gli appare non solo un errore da un punto di vista

teorico-pratico, un giudizio sbagliato sullo stato di cose esistente in Russia, ma anche un allineamento all'uso della violenza portata avanti, in quegli stessi anni, dai fascisti.

L'occasione per approfondire il discorso viene data al professore dall'uscita di un libro di Sergio Panunzio nel 1920. Panunzio era stato uno dei seguaci del sindacalismo soreliano e poi un sostenitore del fascismo, fino a diventare amico intimo di Mussolini. Nel 1920 scrive *Diritto, forza e violenza. Lineamenti di una teoria della violenza* che, come sostiene Bobbio, «era già un libro fascista»⁶². Mondolfo accetta di scriverne la Prefazione e in essa ribalta la concezione di Sorel (e di Panunzio) secondo cui la forza, come atto di autorità, è negativa e la violenza, essendo un atto di rivolta, positiva. Come rileva Bobbio, per Sorel e Panunzio la violenza è positiva perché permette la rottura con il passato: «La violenza rappresenta la rottura di una società e il momento di trapasso dal vecchio al nuovo, la forza è autoritaria»⁶³.

Questa distinzione, nota Bobbio, è esattamente l'opposto di quello che di solito si fa: «Per 'forza' si intende la forza al servizio del diritto, la forza dello Stato, la coazione; quando i giuristi parlano della coazione dicono forza, mentre la violenza viene considerata negativamente»⁶⁴. Per Mondolfo nessun successo giustifica la violenza, che è capace soltanto di generare se stessa. «La storia non condanna Spartaco perché fu sconfitto, non Bruno perché fu arso [...] i martiri al pari dei vittoriosi eroi della libertà, del pensiero, della scienza rispondono a quello sforzo di liberazione dai vincoli e dai limiti naturali e storici»⁶⁵.

Innanzitutto Mondolfo precisa che 'azione' non è affatto sinonimo di 'violenza' e contesta chi, come Sorel, parla di una violenza buona (quella progressista) e di una cattiva (quella conservatrice). Anche Panunzio nel suo *Diritto, forza e violenza*, afferma che ogni azione sovversiva ed eversiva, creatrice di un nuovo ordine, racchiude ed esplica una volontà libera. Piuttosto che la violenza, ciò che va invece rivalutato per Mondolfo è la forza, vale a dire quella tensione interiore, derivata da un'insoddisfazione, che spinge a uno sforzo infinito di auto liberazione. Senza questo passaggio è inutile adoprarsi a liberare gli schiavi, perché se questi

non avranno realizzato la libertà interiormente, diverranno schiavi di un nuovo padrone. «Lo schiavo, che spezza le catene in un impeto ribelle, se non ha creato entro di sé una forza sicura di autonomia e di vita indipendente, tornerà a porgere i polsi a un nuovo padrone»⁶⁶.

Possiamo così subito capire che cosa Mondolfo intenda per forza e perché la distingua dalla violenza: la forza rimanda a un impulso interno, mentre la violenza a una necessità esteriore; forte è ogni azione che rimanda a un'esigenza di libertà, violenta quella che, dall'esterno, si impone e forgia il soggetto altrui. Violento è l'educatore che plasma la materia bruta dell'allievo, forte è invece l'alunno che resiste, che rivendica e si costruisce un proprio autonomo sviluppo. Violento è colui che «vilipende la dignità umana»⁶⁷, e quindi l'assolutismo zaristico e il terrore giacobino si collocano sullo stesso livello. La violenza non fa differenze fra rossi e bianchi, ma stende un velo di morte su tutto ciò che tocca. Anche se ci possono essere azioni violente necessarie, non si può arrivare a giustificarla a priori.

La violenza *può* bensì talora, ma non *deve* sempre essere ostetrica della storia. Nel processo storico, come in quello della generazione, v'hanno sì casi che richiedono il ferro del chirurgo, ma ve n'ha pure in cui la nascita si compie senza alcuna coazione esteriore⁶⁸.

La concezione critico-pratica della storia ha come scopo ultimo la realizzazione degli uomini come esseri umani, che non si ottiene con la semplice disalienazione economica, ma con la conquista lenta e faticosa della coscienza della propria libertà. Ecco perché, secondo Mondolfo, le rivoluzioni possono essere compiute silenziosamente, lentamente e oscuramente. Se si giudicano le rivoluzioni soltanto «seguendo il criterio dell'innovazione come tale, si giustifica la guerra di conquista come tale perché vittoriosa, il colpo di stato, la dittatura militare [...] pur che riescano a imporsi»⁶⁹.

Per Panunzio, ma anche per Sorel e per Gramsci, 'guerra giusta' è quella guerra offensiva che abbatte l'ordine preesistente per instaurarne uno nuovo, di qui il carattere etico della violenza;

invece, per Mondolfo, le forze motrici dello sviluppo storico sono soprattutto interiori e hanno un carattere universale, dal momento che il fine dello sviluppo è la liberazione e la libertà degli individui.

Giacché il concetto di *forza* [...] rimanda all'immanenza e all'interiorità dell'impulso. [...] Il concetto di violenza, invece, non può prescindere dalla nota di un impeto fatto contro qualcosa di vivo e vitale e, quindi, di una coazione che viene subita, da chi ne è oggetto, come *necessità esteriore*, che esprime o distrugge energie interne⁷⁰.

E dunque «una giustificazione storica della violenza non c'è»⁷¹. Ricordiamo che l'anno della pubblicazione della Prefazione al libro di Panunzio è il 1921, un anno cruciale per l'Italia: un anno prima della marcia su Roma, l'anno della fondazione del Partito comunista a Livorno e del Partito nazionale fascista e dell'apice degli scontri fra socialisti e fascisti. Il 20 novembre del 1920 in piazza Maggiore a Bologna gli squadristi e i socialisti si erano fronteggiati nei fatti di Palazzo d'Accursio – il palazzo del Comune dove si stava festeggiando l'insediamento del nuovo sindaco socialista Ennio Gnudi. Dieci socialisti furono uccisi dagli spari squadristi e dalle bombe a mano lanciate dalle finestre del palazzo dalle Guardie rosse che avevano scambiato la folla in cerca di rifugio per fascisti. Le parole di Mondolfo, quindi, si rivolgono contro la violenza che viene perpetrata da entrambe le parti.

Senza timore di cadere in letture revisioniste, Mondolfo rileva, nell'esaltazione della violenza, «una specularità ideologica che lega fascismo e comunismo»⁷²: entrambi intendono la violenza come genitrice, in realtà se Marx parla di «ostetrica» significa che essa va utilizzata solo in certi momenti critici, ma mai per accelerare il ritmo della storia⁷³.

Da rilevare il fatto che sul piano della violenza destra e sinistra, nella lettura di Mondolfo, si incontrano fino ad annullare le rispettive differenze. Ciò non significa affermare che non sussistano diversità specifiche fra i due opposti schieramenti, quanto sottolineare che, quando la sinistra perde il punto di riferimento umanistico che la contraddistingue, la rivolta che propone diviene una rivolta fascista. Non a caso si è rilevato, nel

corso di questo volume, quante diverse personalità di spicco della sinistra si siano spostate, in quegli anni, sul versante opposto. Primo fra tutti Mussolini, ma poi anche Michels, Arturo Labriola, Sergio Panunzio, per fare solo alcuni nomi qui incontrati. Bobbio, parlando del passaggio in senso opposto di D'Annunzio, in uno scritto del 1983 afferma: «È un episodio molto noto. D'Annunzio, eletto deputato al principio del secolo dalla destra, quando entrò in parlamento, si sedette all'estrema sinistra, pronunciando la famosa frase: 'vado verso la vita'»⁷⁴.

E Bobbio, a ragione, nota quanto sia importante il termine 'vita', che abbiamo visto ricorrere sia in Sorel che in Gramsci: esso rimanda a una costellazione lessicale di tipo biologico-spirituale, che le assegna un significato che va dalla vita organica delle cellule e degli organismi, di chiara matrice positivista, al vitalismo spiritualista di Bergson. L'esaltazione della velocità, dell'azione per l'azione, della giovinezza, rientrano in questa esaltazione 'vitalista' e appartengono chiaramente agli estremismi sia di destra che di sinistra. Ma la domanda da porsi è: di quale vita si parla? Di vita biologica, cellulare, che è propria di tutti gli organismi viventi, o, piuttosto di 'vita umana'? Aggiungere questo aggettivo significa interrogarsi su quando un cambiamento, più o meno radicale, operato nella società e tra gli uomini, abbia effettivamente l'obiettivo di migliorare la condizione umana dei protagonisti del cambiamento. Sembra che questa semplice distinzione non venga fatta né a destra né a sinistra⁷⁵.

Per Bobbio il nocciolo della questione risiede nell'estremismo:

Secondo me la confusione tra destra e sinistra dipende dal fatto che molti di questi scrittori di destra e di sinistra rappresentano l'ala estrema del movimento. La mia tesi è che ciò che li unisce non è il fatto di essere di destra o di sinistra, ma è l'estremismo. Questo è il mio punto: l'estremismo contrapposto al moderatismo. Gli estremi si toccano⁷⁶.

Per Bobbio quindi il pericolo sta nell'estremismo, che fa coincidere i lati opposti del semiciclo. Il moderatismo viene dunque elevato a modello di atteggiamento politico. Bobbio indica poi alcune caratteristiche necessarie per la definizione dell'estremismo.

L'estremista rinnega le conquiste della rivoluzione francese; considera la storia un processo fatto di salti e rotture; attacca le posizioni intermedie e non radicali, ed esalta le virtù guerriere ed eroiche; ha una visione politica elitaria e antiparlamentare e antidemocratica, perché è la piccola cerchia della dirigenza a guidare le masse. Rispetto all'elitismo, però, Bobbio distingue tra elitismo di destra ed elitismo di sinistra: «L'élitismo di sinistra rispetto alla massa ha un atteggiamento che cerca di interpretare la massa mentre quello di destra ha un atteggiamento aristocratico, cioè le masse devono essere guidate perché da sole non saprebbero dove andare»⁷⁷.

Infine, l'ultimo punto di contatto fra destra e sinistra estreme Bobbio lo individua proprio nella violenza usata come strategia di conquista, anche se «La violenza di sinistra è una violenza che guarda al futuro, mentre, forse, la violenza di destra è una violenza che vuole recuperare il passato. La violenza di sinistra è una violenza rivoluzionaria, mentre la violenza di destra è una violenza da guerra civile. La violenza di destra è la violenza della guerra più che la violenza della trasformazione»⁷⁸.

Mondolfo avrebbe dissentito sicuramente da quest'ultima frase: nessuna trasformazione è infatti possibile con la violenza, perché il cambiamento verrebbe imposto dall'esterno in modo autoritario.

3.2.2 L'estremismo mite

Se si vuole individuare una personalità del tutto lontana da tentazioni estremiste, Mondolfo è l'uomo giusto: per una visione continuista della storia, estimatore della rivoluzione francese, da cui occorre ripartire; poco incline all'esaltazione di eroi e guerrieri; fiducioso nelle possibilità insite nel sistema democratico-parlamentare, ben lontano da qualsiasi vocazione violenta, egli appare come il perfetto uomo riformista-moderato, a volte anche un po' 'freddo'. Ma questo è il ritratto che può fare colui che si avvicina al marchigiano in modo un po' superficiale e che si lascia

ingannare dal suo aspetto tranquillo, dai suoi modi affabili, dai pensieri gentili. In realtà, il signore dalla lunga barba ottocentesca e dagli occhi piccoli e vivaci rivela un piglio fermo e deciso, radicale e intransigente, a chi abbia la pazienza di conoscerlo più approfonditamente. «Giacché chi ha avuto dimestichezza con Rodolfo Mondolfo sa che è veramente apparente la sua freddezza, perché nella conversazione essa si trasforma rapidamente in calore e simpatia, e che pure la sua bontà è generosa e grande come il suo sapere»⁷⁹.

Se possiamo definirlo moderato, riformista e dunque lontanissimo da qualsiasi posizione radicale, possiamo assolutamente dichiarare Mondolfo un 'umanista estremo'. Rileviamo subito che, forse, il punto debole dell'analisi di Bobbio sta nel non considerare mai l'umanesimo. «Che cos'è l'uomo? che cos'è la natura umana?»⁸⁰ si chiedeva – coerentemente con il suo pessimismo antropologico⁸¹, contro il quale si staglia la fiducia umanistica di Mondolfo, nella quale Bobbio, a torto, intravede il pericolo di vaghezza. E così Bobbio non coglie che l'uomo di Mondolfo ha caratteri precisi e chiari: innanzitutto è un uomo sociale, che, per natura, sta con gli altri e si realizza insieme agli altri; è dunque un uomo che agisce e che, mentre agisce, conosce («verum et factum convertuntur»), modificando se stesso e l'ambiente circostante in un progresso all'infinito; è un uomo che supera il passato senza distruggerlo, in un'ottica continuistica della storia; i suoi strumenti di critica sono la laicità, la non-violenza e una profonda intransigenza etica che vede nell'altro sempre un fine e mai un mezzo; i suoi fini sono l'uguaglianza fra gli esseri umani – un'uguaglianza che però non annulla i meriti e le identità dei singoli – e la libertà. Libertà dall'ingerenza del potere statale e religioso – basti pensare a tutto il dibattito sulla scuola laica pubblica – e libertà di partecipare alla vita politica, culturale ed economica del paese.

Di qui l'«estremismo mite» di Mondolfo: estremista nel fine, poiché si tratta di difendere sempre la dignità umana; mite nel mezzo, poiché gli strumenti di lotta sono le riforme, all'interno del sistema parlamentare e democratico, la critica della società

esistente e la formazione culturale delle masse.

Per Mondolfo l'economia non è la molla esclusiva dell'attività umana, ma solo un bisogno fra i tanti⁸², un prodotto dell'uomo che opera seguendo l'impulso e attuando la sua volontà: i rapporti materiali non sono quelli economici, ma quelli intersoggettivamente umani⁸³. La storia che scambia l'economia per un processo oggettivo, automatico, che si impone meccanicamente all'uomo, è, per Mondolfo, una storia «feticistica»⁸⁴. Quest'ultima si concreta in un gretto materialismo, che riduce ogni fatto spirituale a pura apparenza irreale, riconoscendo la realtà solo alla materia e ai suoi movimenti. Il fine dell'azione non significa 'previsione' del risultato finale, come invece sostengono le teorie che pongono l'economia come base esclusiva dello sviluppo. La legge economica non indica una ferrea necessità, ma una tendenza, cioè una modificazione possibile dettata dalla volontà umana e dalle condizioni oggettive.

Per Mondolfo 'uomo' e 'natura umana' hanno un significato preciso, chiaro, semplice, che potremmo riassumere così: 'l'uomo è un individuo libero di realizzarsi come essere pensante'. In questo senso il principio della non-violenza è altrettanto chiaro: tutte le volte che si lede questa possibilità si compie un'azione violenta nella storia che, proprio perché violenta, non può guardare al futuro, ma solo al passato; non può essere rivoluzionaria perché non resisterà nel tempo, non può trasformare il mondo perché non modifica gli uomini nella loro interiorità. Per Mondolfo non c'è una violenza di destra e una di sinistra: tutti gli atti contro l'identità umana sono fascisti. Qui, forse, sta l'estremismo del «socialismo mite»⁸⁵ di Mondolfo.

3.3 Violenza e Sessantotto: *Umanismo di Marx*

Se il 1919 aveva visto la pubblicazione dell'opera principale di Mondolfo, in cui si indicava alla sinistra la via da seguire, incoraggiando a mettersi «sulle orme di Marx», nel solco del materialismo inteso come filosofia della prassi, il secondo 'biennio

rosso' vede l'uscita dell'altro testo fondamentale della ricostruzione mondolfiana: nel 1968 esce in Italia *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con un'Introduzione di Norberto Bobbio. Il titolo è importante e chiaro: l'autore si ripropone con quell'estremismo che pone al centro della storia, dell'etica e della politica l'uomo. Ora viene richiesto alla sinistra di ripercorrere e studiare l'umanesimo di Marx.

Sono passati cinquant'anni da quando Mondolfo polemizzava con i compagni socialisti; un lungo arco di tempo, che vede mutamenti profondi e radicali sia nel contesto internazionale che nella sua vita più intima e privata. Nel 1939 era giunto il foglio di via e, all'indomani dell'emanazione delle leggi razziali, molti colleghi gli avevano tolto il saluto o, incontrandolo per strada, facevano finta di non vederlo. Mondolfo aveva affrontato questo muro di viltà, indifferenza e codardia con la sua solita calma e fierezza, frammiste anche a un pizzico di ironia. Ricorda l'amico Enrico Bassi:

Così quando ci recammo allo stato civile del Comune di Bologna per fare vidimare la distinta dei mobili e della biancheria che portava con sé, oltre alla sua grande biblioteca, e il delegato del Podestà, rilevando che fra gli oggetti elencati figuravano anche delle seggiole, gli domandò come mai portasse con sé anche oggetti di così scarso valore, Mondolfo prontamente gli espresse la sua meraviglia che egli, delegato del Podestà, ignorasse che il Governo gli proibiva di portarsi il denaro per acquistarne delle nuove nel paese ospitale⁸⁶.

Quei tempi sono per fortuna lontani e Mondolfo vive ormai da trent'anni in Argentina, dove insegna nell'Università di Cordoba e poi di Tucuman (quando il militare Perón sale al governo) e, dopo la morte della moglie, avvenuta nel 1950, si stabilizzerà a Buenos Aires, dove oggi sono presenti un Centro Studi Mondolfo e una biblioteca, che raccoglie tutti gli scritti del periodo sudamericano, la corrispondenza e la biblioteca personale dell'autore, con più di 6.000 volumi.

Tra il 1939 e il 1976 (l'anno della morte), il professore pubblica in Argentina più di 150 opere in lingua spagnola⁸⁷: dalle traduzioni

delle sue opere precedenti ad aggiornamenti e integrazioni, da alcuni saggi su Bruno e Galilei a opere inedite. Mondolfo traduce anche autori italiani in spagnolo (Croce in particolare).

Qui vive prima la dittatura di Perón, tra il 1947 e il 1955, e poi, dopo un decennio di regime democratico, governi militari e dure repressioni. Possiamo dunque dire che egli avesse ‘molta dimestichezza’ con i regimi autoritari del Novecento e forse, proprio per questo, tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, Mondolfo ritorna sui temi della violenza, del rapporto tra violenza e dittatura e di quello tra élites e massa.

Il filosofo torna in Italia in occasione di premi, celebrazioni e rievocazioni della sua figura di intellettuale antifascista, ma soprattutto per respirare il salmastro del ‘suo mare’.

E chi nelle calde mattine d’agosto scende alla spiaggia, nella zona *più senigalliese* e delle ville fineottocento, non può non cogliere la presenza di questo grande vecchietto, abbronzato e bianco di pelo, avvolto in un accappatoio altrettanto bianco, che esce dall’acqua e passeggia tra gli ombrelloni e i pattini. Un passo lento ed elegante, una barbetta viva, un portamento fresco di persona abituata a vedere le cose con distaccata sicurezza⁸⁸.

Fatte salve queste occasioni, Mondolfo non volle più tornare a vivere in Italia. Sarebbe interessante risalire alle cause profonde di un simile ‘auto-esilio procrastinato’, ragioni che, probabilmente, non possono essere circoscritte ai soli legami familiari – i suoi figli vivevano e lavoravano a Buenos Aires.

Si circonda di intellettuali argentini, esuli italiani e amici che lo vanno a trovare (lo storico della filosofia Guido De Ruggiero, il professore socialista Gino Luzzatto, il critico letterario e scrittore Francesco Flora). Diviene un punto di riferimento anche per tutti quegli intellettuali spagnoli che, come lui, dal 1939 approdano ai porti di Buenos Aires e di Montevideo, per sfuggire alla dittatura franchista che è giunta al potere nell’aprile di quell’anno, dopo la caduta della repubblica spagnola. Mondolfo era colui che, scappato dalle leggi fasciste, aveva collaborato con Gobetti, colui che aveva diretto una collana editoriale antifascista fino al 1924:

il significato particolare del suo arrivo, che era evidentemente

quello di una presenza che rafforzava il prestigio intellettuale dell'antifascismo e del socialismo emigrati, fu messo in chiara luce anche dalla personalità degli uomini che quell'arrivo avevano preparato e da tutti coloro che fin da quell'arrivo gli furono più affettuosamente vicini. [...] A Montevideo fu ad attenderlo al porto Luce Fabbri, la figlia di Luigi Fabbri, l'anarchico marchigiano discepolo di Malatesta⁸⁹.

Luce era stata sua allieva all'Università di Bologna e ora dirigeva la rivista fondata dal padre "Studi Sociali". Fu lei a mettere in contatto l'esule con il piccolo gruppo di italiani, quasi tutti operai, che ruotavano intorno alla rivista. Mondolfo però, ancora una volta, decise di tenersi lontano dalla politica attiva, verso cui in maniera naturale lo avrebbero spinto queste amicizie, e «ripresero i rapporti epistolari col vecchio amico e condiscipolo Gaetano Salvemini che insegnava ad Harvard [...]». Si tenne lontano dal gruppo dei comunisti. Ebbe invece rapporti cordiali col gruppo dei socialisti e dei repubblicani⁹⁰. Ben presto diviene direttore dell'Istituto di filosofia a Tucuman.

Dopo la caduta di Perón, nel 1955, Mondolfo si dedica alla riorganizzazione delle università su basi democratiche e riceve grandi onori scientifici e accademici. La sua opera diviene oggetto di studi e ricerche. Il marchigiano viene dunque considerato molto di più che in Italia: la madre adottiva si dimostra più generosa della madre naturale. In Argentina è molto forte l'esigenza di una filosofia della cultura, l'attenzione per la formazione dell'identità culturale del paese; probabilmente questo clima favorisce l'interesse per l'opera mondolfiana. Ma dalla fine degli anni Cinquanta fino agli anni Settanta l'instabilità politica argentina è segnata da continue ascese al potere di dittature militari.

A livello internazionale il 1968, oltre a essere l'anno della contestazione studentesca, è per la sinistra europea l'inizio della fine'. I carri armati su Praga e il rogo di Jan Palach sono i segni più evidenti di una crisi che investe i paesi del socialismo reale e i partiti politici e le ideologie della sinistra tutta.

Umanismo di Marx esce dunque con un chiaro messaggio provocatorio: è tempo di tornare all'umanesimo, perché quel

socialismo, che già dal 1919 mostrava il volto della dittatura, oggi più che mai deve essere rivisto, se non abbandonato. Occorre tornare all'uomo e alla sua umanità e criticare ogni strategia violenta, anche se utilizzata in nome dell'uguaglianza: l'uguaglianza non può essere ricercata a scapito della libertà.

La lettura di Mondolfo del 1919 ci sembra quanto mai confermata negli anni Sessanta e, ancora, dopo la caduta del Muro di Berlino, quando fu evidente la fine di un'era e di un'ideologia⁹¹. Il suo 'filantropismo cattedratico' si mostra, ancora oggi, molto più resistente e lungimirante del materialismo deterministico (i fatti hanno smentito la previsione) e del volontarismo astratto (le volontà soggettive non hanno certo abbattuto il capitale borghese). La miopia di Mondolfo, fusa con il suo 'estremismo mite', lo ha reso, paradossalmente, uno spettatore assai lungimirante. Non è un caso, perciò, che l'articolo che apre il volume del 1968 sia l'intervento di Mondolfo del 1908 apparso su "Critica Sociale" dal titolo *La fine del marxismo?*⁹². Ora come allora, nonostante le smentite dei fatti, Mondolfo sostiene che occorre mantenersi nell'alveo marxista. Il problema è che occorre sostituire al materialismo la filosofia della prassi, la concezione critico-pratica che consideri, oltre alle influenze della realtà economica sulle coscienze degli individui, i mutamenti indotti dagli uomini sulle strutture economiche. Nella seconda parte del libro sono ripubblicati gli scritti tra il 1919 e il 1924, quelli dedicati, in particolare, ai giudizi sulla rivoluzione russa; e, nella terza, sono raccolti gli ultimi scritti, quelli dal 1955 al 1966.

Negli anni Cinquanta Mondolfo riprende quel rapporto interrotto, e forse mai dispiegato, con il pensiero di Gramsci. Nel periodo in cui Togliatti, in Italia, proponeva una strategia in cui «Gramsci era divenuta la pedina decisiva, sia per accreditare un partito italiano, nazionale, sia per mettere a fuoco una linea che privilegiasse il rapporto con gli intellettuali»⁹³, Mondolfo, dall'Argentina, mette in risalto le contraddizioni, più o meno latenti, all'interno del pensiero del politico sardo. Le idee di «blocco storico» e di «egemonia» sono agli antipodi, secondo Mondolfo, della teoria e della pratica del bolscevismo russo che impone la sua

linea politica e culturale dall'alto verso il basso. Il bolscevismo si incontra invece con l'idea del «moderno Principe». Quest'ultimo non permette più nessuna divergenza o discussione. Mentre Togliatti procedeva alla pubblicazione dei *Quaderni del carcere*, come «mezzo di lotta contro gli Zdanov interni al partito»⁹⁴, per una via italiana al socialismo sganciata da Mosca, Mondolfo, a proposito degli scritti gramsciani, osservava: «Ma come possono prodursi e farsi sentire le 'spinte dal basso' se le masse han l'obbligo del più assoluto conformismo, e debbono al 'Moderno Principe' la fedeltà del credente verso 'l'imperativo assoluto o la divinità'?»⁹⁵.

Mondolfo critica duramente la concezione gramsciana del partito e l'idea che è espressa nei *Quaderni* attraverso l'immagine del «moderno Principe». Il marchigiano si confronta con la produzione dell'autore sardo che viene resa pubblica in Italia tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, ma gli restano ignote le pubblicazioni (di e su Gramsci) che vedono la luce dalla fine degli anni Sessanta fino ai giorni nostri. In questi scritti risulta evidente che Gramsci compie una critica assai dura, a partire dal 1930, nei confronti di Togliatti e del Partito comunista⁹⁶.

Va però rilevato che Mondolfo rispetto al pensiero gramsciano degli anni Venti elabora una lettura originale e solitaria nel panorama culturale e politico del tempo. Ed è proprio in questa lettura divergente da quella di Togliatti che risulta possibile rintracciare uno dei motivi per cui qualcuno ha notato come sul marchigiano sia stato levato, nell'Italia del secondo dopoguerra, un velo di oblio. La redazione di «Critica Sociale», in occasione dei suoi novant'anni, pubblica infatti un numero speciale⁹⁷ a lui dedicato e, in apertura del supplemento, si legge:

soltanto una deliberata congiura del silenzio – promossa dai comunisti, ma alla quale hanno contribuito negli anni del massimalismo e del frontismo anche i socialisti – ha impedito che le nuove generazioni sapessero che la scoperta del marxismo genuino [...] da Mondolfo fu fatta fin dal 1912⁹⁸.

Un secondo motivo del suo isolamento è riscontrabile nell'anacronistica lettura che, con una ferrea coerenza, l'autore dell'*Umanismo di Marx* propone del marxismo.

Negli anni Sessanta giungono in Italia lo strutturalismo francese di Althusser da una parte e l'esistenzialismo *engagé* di Sartre dall'altra. L'umanesimo di Mondolfo si discosta da entrambi: dal primo perché troppo scien-tista, dal secondo perché, come nota Rita Medici⁹⁹, «ci sono umanismi e umanismi» e quello di *La nausea* e di monsieur Roquentin, il protagonista del libro di Sartre, si rivolgono contro l'umanitarismo piccolo-borghese con una forte dose di pessimismo antropologico, del tutto assente in Mondolfo. Inoltre Sartre giustificava, in alcuni casi, sia la violenza che il terrore.

Mondolfo invece si ripropone nel volume del 1968 con uno scritto dal titolo *La concezione dell'uomo in Marx*, scritto del 1962, che lega l'umanesimo alla storia. Egli parla di «reale *humanismus*» per indicare la concezione che considera l'uomo nella sua realtà effettiva e concreta, che non significa considerarlo materialisticamente. Di nuovo sono riproposte le *Tesi su Feuerbach*, con cui Marx si distacca da Feuerbach perché pone l'individuo in stretto rapporto dialettico con l'ambiente storico e sociale per una trasformazione reciproca tra soggetto e oggetto. Ecco l'origine dell'umanesimo storicistico marxista che assegna un ruolo attivo alle masse, contrariamente al «moderno Principe» gramsciano.

Solo così è possibile risolvere quel «problema gigantesco cui nessuna delle grandi rivoluzioni, né quelle liberali, né quelle socialiste, ha saputo sinora dare una risposta»¹⁰⁰: il rapporto tra libertà e uguaglianza. Secondo Mondolfo il marxismo non ha niente a che vedere con il bolscevismo¹⁰¹, e quando lo ribadisce è il 1963. Nemmeno con il libertarismo dei consigli di fabbrica di Gramsci, che restano subordinati al partito. «Il conflitto tra la tendenza libertaria e la totalitaria si è risolto in Gramsci, fra il 1925 e il 1926, a favore della concezione autoritaria»¹⁰².

Chissà che cosa avrebbe pensato e scritto Mondolfo di fronte alle ultime ipotesi avanzate da alcuni filosofi rispetto allo strappo avvenuto tra il fondatore di "l'Unità", Togliatti e il suo partito. È naturale, infatti, che la situazione archivistica sia notevolmente cambiata dal 1989, dal crollo del Muro di Berlino e dall'apertura degli archivi sovietici. La fine della guerra fredda ha fornito tutto un

materiale e possibilità di lettura e di critica che il nostro marchigiano non poteva nemmeno immaginare. L'accesso relativamente libero alle opere di Gramsci si ebbe infatti soltanto nel 1974 e fu affidato all'Istituto Gramsci, mentre gli archivi del Comintern restarono chiusi fino al 1992. L'edizione accresciuta delle *Lettere* fu pubblicata nel 1965 e l'edizione cronologica dei *Quaderni* si concluse presso Einaudi nel 1975¹⁰³ (un anno prima della morte di Mondolfo).

Un punto di svolta si ha nel 1990 con il libro di Aldo Natoli *Antigone e il prigioniero. Tania Schucht lotta per la vita del prigioniero*, in cui Natoli fornisce un accuratissimo spoglio delle lettere della Schucht. Da ora in poi si apre una nuova stagione che giunge fino al 2004 quando Silvio Pons¹⁰⁴, «in base a nuovi, rilevanti documenti ritrovati a Mosca l'anno prima fra le carte della segreteria Dimitrov, metteva meglio a fuoco i termini della rottura di Gramsci con Togliatti, intervenuti probabilmente negli ultimi anni della sua vita»¹⁰⁵.

Rossi e Vacca, nel loro volume del 2007, mostrano un Gramsci divenuto ostaggio e merce di scambio fra Stalin e Mussolini. Quest'ultimo lo avrebbe forse liberato se a chiedere la sua liberazione fosse stato il regime sovietico, ma mai avrebbe concesso che tale atto fosse interpretato come un gesto di debolezza nei confronti del Pci, il quale invece tendeva a presentare la liberazione come un'eventuale vittoria sul fascismo. Stalin, dal canto suo, proprio quando stava tessendo la manovra diplomatica che avrebbe portato al patto Molotov-Ribbentrop del 1939, non aveva alcun interesse alla liberazione di Gramsci: «la liberazione di Gramsci, critico della politica dell'Urss fin dal 1926, avrebbe rappresentato un problema in meno per Mussolini e un problema in più per Stalin»¹⁰⁶.

Amarissime e senza speranze risultano le parole di Gramsci scritte a Tania il 27 febbraio del 1932:

Chi mi ha condannato è un organismo molto più vasto, di cui il Tribunale Speciale non è stato che l'indicazione esterna e materiale, che ha compilato l'atto legale di condanna. Devo dire che tra questi 'condannatori' c'è stata anche Iulca, credo, anzi sono

fermamente persuaso, inconsciamente e c'è una serie di altre persone meno inconsce. Questa è almeno la mia persuasione, ormai ferreamente ancorata perché l'unica che spieghi una serie di fatti successivi e congruenti tra loro¹⁰⁷.

Nel 1932 Gramsci ha aperto gli occhi sul comunismo?¹⁰⁸ Gramsci nel 1933 avrebbe dato ragione a Mondolfo che lo criticava nel 1919 come nel 1926?

Mondolfo notava come dalla «dittatura *del* proletariato» – una situazione in cui provvisoriamente il popolo ha tutto il potere nelle sue mani – si possa passare facilmente alla «dittatura *sul* proletariato»¹⁰⁹ – la dittatura si trasforma in permanente ed è in mano a uno solo o a un piccolo gruppo – e, di fronte al rapporto di Chruščëv del 1956, che aveva svelato al mondo i crimini commessi da Stalin e il culto della personalità da lui alimentato, scriveva: «Il 'culto della personalità' è una spiegazione ridicola, che attribuisce all'arbitrio di una persona [...] ciò che è conseguenza intrinseca di tutto un sistema»¹¹⁰. Il leninismo, prima, e lo stalinismo, poi, non sono applicazioni del marxismo, ma sue degenerazioni.

In tutto l'arco dei suoi 99 anni, Mondolfo non ha mai cessato di dichiararsi marxista, con una coerenza che è difficile trovare in molti intellettuali. Tutta la questione si risolve quindi nello stabilire non tanto se il Marx di Mondolfo sia il vero Marx, quanto nel comprendere se il suo socialismo sia veramente marxista. Per tentare di rispondere si potrebbe rovesciare il giudizio che il marchigiano formulava a proposito di Gramsci quando parlava di un «inconscio dissenso» fra il filosofo sardo e il bolscevismo e affermare che siamo di fronte a un «inconscio dissenso» di Mondolfo col marxismo.

L'umanesimo che Mondolfo ha sempre voluto ritrovare nelle pagine di Marx è il punto di arrivo di un percorso che viene da molto lontano. Egli, infatti, parte da scritti di tipo psicologico, in cui critica la concezione sensistica di Condillac e l'idea della coscienza come 'tavoletta di cera', passando attraverso Rousseau e la visione unitaria, e non scissa, dell'uomo, per accordarsi poi all'idea di proprietà e di libertà di Locke e della rivoluzione francese. Con questo bagaglio approda a Marx, seguendo una linea

continua, e non di rottura, con gli ideali del 1789. Al tempo stesso Mondolfo recepisce l'atmosfera antipositivistica, derivata dallo spiritualismo francese e dall'idealismo italiano, da cui probabilmente prende l'attenzione per il soggetto, per la coscienza, per tutto ciò che non è direttamente razionale, ma senza dubbio vitale. Il tutto nella cornice di un 'ritorno a Kant' che caratterizzava la Germania, a partire dagli inizi del XX secolo, e che imponeva di contrassegnare la propria azione e il proprio pensiero con una venatura fortemente etica.

Marx diviene un maestro fra i tanti, nell'itinerario del filosofo di Senigallia, quello da cui ha appreso la centralità della prassi e dell'uomo. Un uomo e una prassi che, però, sembrano avere poco a che fare con il marxismo. Come abbiamo sottolineato, infatti, Mondolfo ha sempre tenuto fede a un'espressione marxiana che però non era di Marx, ma di Engels (l'«*umwälzende Praxis*») e su di essa ha edificato la sua concezione di umanesimo, che si discosta in maniera netta dall'idea di *homo faber* marxista. Quest'ultima distingue l'uomo dall'animale perché costruttore dei propri mezzi di produzione, la «prassi che si rovescia» invece definisce l'uomo come colui che non solo fa e agisce, ma che anche conosce e ha coscienza. La cosa che ci pare interessante sottolineare è che, attraverso la figura e il pensiero di Mondolfo, è possibile rintracciare in Italia una linea teorica che parte dal marxismo e si sviluppa non nel materialismo storico, che assegna il primato all'economico, ma nella filosofia della prassi, che pone al centro l'uomo e che si schiera sempre dalla parte dell'essere umano.

Note

¹ S. Soldati, *Donne senza pace: esperienze di lavoro, di lotta, di vita tra guerra e dopoguerra, 1915-1920*, in "Annali dell'Istituto Alcide Cervi", 13, 1991, pp. 11-55.⁴

² C. Carpinelli, *Donne e famiglia nella Russia Sovietica dagli anni Venti agli anni Quaranta*, intervento al convegno *I problemi*

della transizione al socialismo in URSS (Napoli, 21-23 novembre 2003), <http://www.resistenze.org/sito/te/cu/ur/cuut3n21.htm>◄

³ I menscevichi (in russo 'minoranza') sono la seconda fazione in cui il partito socialdemocratico russo si spacca nel 1903, guidati da Martov e Plechanov, in contrasto con la posizione di Lenin che si pone a capo dell'altra fazione, quella dei bolscevichi (in russo 'maggioranza'). Lenin era per un partito forte, con una struttura centralizzata e costituita da professionisti, Martov invece propendeva per un grosso partito di attivisti dove il potere era gestito alla base e non ai vertici, sul modello della socialdemocrazia tedesca, con posizioni gradualiste e riformiste.◄

⁴ R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx. Studi di marxismo e di socialismo* (1919), Cappelli, Bologna 1948.◄

⁵ Arturo Labriola, *Leninismo e marxismo*, in "Critica Sociale", XXIX, 2, 16-31 gennaio 1919, pp. 19-22. Turati gli risponde nello stesso numero di "Critica Sociale" e scrive: «Ma noi non sospettammo mai che 'conquista del potere da parte del proletariato' volesse dire usurpazione del potere e terrore sistematico da parte di una setta, soppressione degli *zemstva* e della Costituente, sostituzione del *Soviet* ai Parlamenti (che è come dire sostituzione dell'orda alla città), negazione di ogni libertà e di ogni democrazia» (*ivi*, p. 22). Secondo Turati, Lenin «Doveva rifiutare il potere energicamente. Soprattutto non doveva arraffarlo e mantenerlo col terrore [...] Ma se proprio non poteva o non voleva ricusare il potere, vi era ancora una cosa ragionevole da fare: portarvi, via via, quel tanto di Socialismo che l'ambiente potesse progressivamente assimilare» (*ivi*, p. 23). E Turati conclude con queste parole: «Ma forse, caro Labriola, la cagione profonda del nostro dissenso è, a frugar bene, altrove da dove la cerchiamo. È nel fatto [...] che *tu hai creduto e forse credi ancora nella guerra*. In fondo, se bene ci ripensi, è tutto un problema. Noi non crediamo nella guerra: né nella guerra barbarica, né in quella... civile» (*ibidem*).◄

⁶ R. Mondolfo, *Leninismo e marxismo*, in "Critica Sociale", XXIX, 4, 16-18 febbraio 1919, pp. 44-46; poi in Id., *Studi sulla rivoluzione russa*, a cura del Centro Studi di Critica Sociale,

Morano, Napoli 1968, pp. 21-32; e in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, pp. 145-151.↵

⁷ R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx* cit., p. 39.↵

⁸ R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1956.↵

⁹ R. Mondolfo, *Prefazione*, in Id., *Sulle orme di Marx* cit., II ed., 1923, p. 9.↵

¹⁰ Cfr. anche l'articolo di Mondolfo, *Il comunismo è la negazione del marxismo*, in "La Giustizia", 1° ottobre 1922, p. 85.↵

¹¹ Nel 2012 abbiamo strumenti nuovi e possiamo approfondire un'eventuale distanza dall'antropologia marxista. E a questo proposito cfr. la nota critica che del marxismo ha elaborato lo psichiatra Massimo Fagioli nel 1980 con *Bambino donna e trasformazione dell'uomo* (Nuove Edizioni Romane, Roma 2007). Nell'intervista – che poi divenne libro – rilasciata al professore dell'Università di Pisa Domenico Corradini, alla domanda: «A quali filosofi lei si sente più vicino, più legato?» (*ivi*, p. 117) Fagioli risponde: «Cosa facciamo con Marx? Entusiasti con il Marx giovane, rifiutiamo il Marx de *L'ideologia tedesca*» (*ivi*, p. 118). Lo psichiatra individua nel marxismo una possibile filosofia di riferimento, ma, al tempo stesso, ne rileva i gravi limiti e le carenze profonde: «e la realtà psichica e le pulsioni umane? In Marx non esistono» (*ibidem*). Prosegue poi: «Affrontare l'alienazione socio-economica senza, se non prima, almeno contemporaneamente, affrontare l'alienazione religiosa lascia gli uomini illusi e delusi» (*ivi*, p. 120). E quindi sottolinea: «Le brutte conseguenze che derivano dal non affrontare l'alienazione religiosa degli uomini: si fa una religione della realtà materiale, dei meccanismi fisiologici, dei riflessi condizionati. Si va a finire nell'obbligo di essere felici una volta risolte le disuguaglianze economiche» (*ivi*, p. 121).↵

¹² L. Pellicani, *Mondolfo e la rivoluzione russa*, in *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo* ("I quaderni del Mondolfo", 1), Centro di formazione culturale Rodolfo Mondolfo, Milano 1977, p. 19.↵

¹³ *Ivi*, p. 23.↵

¹⁴ E. Bartellini, *Discussioni marxiste*, in “La Rivoluzione Liberale”, IV, 15, 12 aprile 1925.↵

¹⁵ Prometeo Filodemo, *Marxismo e liberazione proletaria*, in “La Rivoluzione Liberale”, IV, 17, 26 aprile 1925, p. 69.↵

¹⁶ D. Manetti, *Socialismo e lezioni della realtà. Intervista a Rodolfo Mondolfo*, in “Il Piccolo della Sera”, 24 settembre 1920, p. 84.↵

¹⁷ *Ibidem.*↵

¹⁸ R. Mondolfo, *Studi sulla rivoluzione russa* cit., p. 73.↵

¹⁹ *Ivi*, p. 85.↵

²⁰ Come Sorel, Mondolfo interpretava il materialismo storico come un consiglio di prudenza. Per Sorel Marx non intende affatto formulare leggi nel senso esatto della parola, «ma solo dare un consiglio che mett[a] i rivoluzionari in guardia contro le illusioni della rivoluzione concepita secondo la morale antica»; G. Sorel, *La necessità e il fatalismo nel marxismo*, in Id., *Democrazia e rivoluzione*, a cura di A.M. Andreasi, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 99.↵

²¹ R. Mondolfo, *Il problema sociale contemporaneo*, in “Rivista di filosofia”, III, 4, ottobre-dicembre 1920, p. 303.↵

²² *Ivi*, p. 306.↵

²³ R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx* cit., p. 4.↵

²⁴ R. Mondolfo, *Il problema sociale contemporaneo* cit., p. 308.↵

²⁵ *Ibidem.*↵

²⁶ R. Mondolfo, *Leninismo e marxismo* cit., p. 45.↵

²⁷ R. Mondolfo, *Leninismo e socialismo*, in “Critica Sociale”, XXIX, 8, 16-30 aprile 1919, p. 88.↵

²⁸ R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx* cit., p. 19.↵

²⁹ D. Manetti, *Socialismo e lezioni della realtà* cit., p. 84.↵

³⁰ R. Mondolfo, *Il problema sociale contemporaneo* cit., p. 312.↵

³¹ G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 1963, pp. 71-365.↵

³² *Ivi*, pp. 401-413.↵

³³ A. Gramsci, *Il Partito Comunista*, 4 settembre 1920, in Id., *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Einaudi, Torino 1970, p. 154: Sorel «è,

nel campo della ricerca storica, un 'inventore', egli non può essere imitato».❧

³⁴ G. Sorel, *Lenin*, in Id., *Democrazia e rivoluzione* cit., p. 211.❧

³⁵ *Ivi*, p. 215.❧

³⁶ G. Le Bon, *La psicologia delle folle* (1895), trad. it. di G. Villa, con Introduzione di P. Melograni, Mondadori, Milano 1982; cfr. anche *supra*, par. 2.3.❧

³⁷ A proposito del concetto di 'massa' che si impone nel Novecento, prendo a prestito le parole di Bruno Accarino che, nel suo scritto *La forza dello sciame* (in "il manifesto", 3 novembre 2009, p. 11), afferma: «Prima che Gustave Le Bon consegnasse ai futuri fascisti (in realtà a tutto il conservatorismo europeo) la versione popolare della demolizione del concetto di *classe* ad opera di quello di *massa*, l'attenzione si era posata sul venir meno di modelli contrattuali di ordine: la de-individualizzazione tipica della massa mette capo ad una *tabula rasa* priva di punti di ancoraggio in un ordine sociale superiore. La più piccola unità della massa non è data da individui o da decisioni individuali, ma da imitazioni consapevoli o inconsapevoli che formano catene imitative». Risultano quindi centrali concetti quali 'imitazione', 'contagio', 'suggerione'. Prosegue Accarino: «Contrariamente a quanto si tenda a ritenere, la figura del capo non viene sopravvalutata, ma ridimensionata: non uno che sopravviene dall'esterno, ma uno degli elementi della massa. E necessariamente, così Le Bon, uno che non ha uno sguardo acuto e che perciò non è appesantito da dubbi e da indecisione operativa: [...] deve trattarsi di uno nervoso, eccitabile, mezzo pazzo o almeno squilibrato, in ogni caso non al di sopra della massa, ma al massimo sua figura proiettiva».❧

³⁸ G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza* cit., p. 80.❧

³⁹ *Ivi*, p. 110.❧

⁴⁰ *Ivi*, p. 98. Si nota come il filosofo francese ribalti in modo paradossale la visione classica dell'uso che del mito e dell'utopia ha fatto la filosofia, vale a dire che con il mito si è sempre inteso, fin dai tempi di Platone, una costruzione che la razionalità metteva in campo per parlare di argomenti che il razionalismo non riusciva a cogliere (il mito della caverna per spiegare i vari gradi della

conoscenza, il mito di Er per esprimere l'immortalità dell'anima ecc.), mentre l'utopia era l'espressione di un irrazionale che ipotizzava un 'non-luogo', anelito irraggiungibile verso qualcosa che si collocava al di là della realtà.↵

⁴¹ *Ivi*, p. 103.↵

⁴² *Ivi*, p. 120.↵

⁴³ *Ivi*, p. 136.↵

⁴⁴ *Ivi*, p. 153.↵

⁴⁵ Cfr. *ivi*, cap. IV.↵

⁴⁶ *Ivi*, p. 210.↵

⁴⁷ *Ivi*, p. 220.↵

⁴⁸ G. Sorel, *La religione d'oggi*, trad. it. di A. Lanzillo, con Prefazione inedita dell'autore, Carabba, Lanciano 1911, p. 41.↵

⁴⁹ L'espressione è di Zygmunt Bauman (*Modernità liquida*, trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2002) che la conia per indicare la società del XX e del XXI secolo dove cade ogni idea di 'confine' e di 'limite'. Dopo il crollo del Muro di Berlino nel 1989 e la fine dell'era dei due blocchi della guerra fredda, viene meno in Occidente lo Stato-nazione, costituitosi a partire dal XV secolo, e si entra nel mondo globale dove gli individui si incontrano e si scontrano dando luogo a forme di meticcio culturale, etnico e sociale. In questo senso la modernità assiste a un processo di «liquefazione», cioè si perdono tutte quelle distinzioni che fino ad allora avevano dato luogo a processi di comprensione e, al tempo stesso, di esclusione (le identità nazionali, le società di classe, le divisioni religiose).↵

⁵⁰ Sorel ricorda in questo senso molto più le analisi condotte da Tarde, che quelle di Le Bon. Entrambi, infatti, mettono in rilievo i fenomeni di imitazione e attrazione che avvengono negli aggregati, a mo' di magneti e calamite. A questo proposito ci pare interessante la riflessione che Bruno Accarino conduce nel suo scritto *La forza dello sciame* (cit.) sulle forme di aggregazione a noi contemporanee, mettendo in risalto la loro assoluta *imprevedibilità* e la loro *refrattarietà* all'essere dirette. La massa è fondamentalmente «acefala» e «incolore» dal punto di vista politico. In ogni caso – scrive Accarino – resta una domanda

inevasa: «Come può l'essenza umana, troppo umana dei desideri, delle intenzioni e delle azioni sintonizzarsi con il modello decisamente non umano degli sciami?» (p. 11). Come possono gli esseri umani assumere atteggiamenti bestiali?«

⁵¹ A. Gramsci, *La città futura*, in “Il Grido del Popolo”, 11 febbraio 1917; poi in Id., *La nostra città futura. Scritti torinesi (1911-1922)*, a cura di A. d'Orsi, Carocci, Roma 2004, p. 133.«

⁵² A. Gramsci, *Note sulla rivoluzione russa*, in “Il Grido del Popolo”, 29 aprile 1917; poi in Id., *La nostra città futura cit.*, p. 143.«

⁵³ A. Gramsci, *Bergsoniano!*, in “L'Ordine Nuovo”, 2 gennaio 1921; poi in Id., *La nostra città futura cit.*, p. 238.«

⁵⁴ R. Mondolfo, *Spirito rivoluzionario e senso storico*, in “Nuova Rivista Storica”, I, 3, luglio-settembre 1917, pp. 504-517; poi in Id., *Umanismo di Marx cit.*, p. 137.«

⁵⁵ *Ivi*, p. 141.«

⁵⁶ R. Mondolfo, *L'antinomia della coscienza rivoluzionaria*, in Id., *Sulle orme di Marx cit.*, II ed., 1923, p. 37.«

⁵⁷ In quest'ottica Mondolfo scorge nella concezione nietzschiana della storia una contraddizione che emerge nell'accostare volontà di potenza (che spinge al nuovo) ed eterno ritorno (che ripropone l'eguale). La teoria dell'eterno ritorno è la teoria della necessità ineluttabile che quindi non può stare insieme con l'idea della volontà di potenza, che è volontà che pone nuovi valori. Nietzsche cade quindi nella contraddizione di fare gli uomini creatori di se stessi, poi però li inquadra in un sistema deterministico che non ammette la nascita del nuovo. Cfr. R. Mondolfo, *Determinismo contro volontarismo nella filosofia di Nietzsche*, in “Il dialogo”, 2 gennaio 1958, pp. 1-20.«

⁵⁸ R. Mondolfo, *Le condizioni della rivoluzione*, in “Critica Sociale”, XXX, 24, 16-31 dicembre 1920, p. 374.«

⁵⁹ C. Calabrò, *Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo tra marxismo e democrazia*, Polistampa, Firenze 2007; A. Zanardo e R. Medici, in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, a cura di R. Medici, CLUEB, Bologna 1991, p. XV.«

⁶⁰ Si rammenti che la distinzione tra ‘forza’ e ‘violenza’ è

introdotta da Walter Benjamin in *Per la critica della violenza*, a cura di M. Tomba, Alegre, Roma 2010.↵

⁶¹ R. Mondolfo, *L'insegnamento di Marx*, in "Critica Sociale", XXIX, 19, 1-15 ottobre 1919, p. 266. La metafora della gestante e della violenza come levatrice viene utilizzata anche da Kautsky e da Sorel, il quale, nonostante condanni sia la dialettica che l'idea di prevedibilità storica, cita la figura di Marx, che a quella metafora aveva fatto ricorso nel XXIV capitolo del primo libro del *Capitale* (sulla cosiddetta accumulazione originaria).↵

⁶² N. Bobbio, *La sinistra e il pensiero conservatore*, lezione dell'8 marzo 1985, Centro Studi Piero Gobetti di Torino, IV edizione del seminario *Etica e politica*, poi in "MicroMega", 2, 2010, p. 211.↵

⁶³ *Ibidem.*↵

⁶⁴ *Ibidem.*↵

⁶⁵ R. Mondolfo, *Prefazione*, in S. Panunzio, *Diritto, forza e violenza. Lineamenti di una teoria della violenza*, Cappelli, Bologna 1921, pp. VII-XIX; poi in Id., *Umanismo di Marx cit.*, p. 205.↵

⁶⁶ *Ivi*, p. 214.↵

⁶⁷ *Ivi*, p. 210.↵

⁶⁸ *Ivi*, p. 214.↵

⁶⁹ *Ivi*, p. 209.↵

⁷⁰ *Ibidem.*↵

⁷¹ *Ivi*, p. 213.↵

⁷² C. Calabrò, *Il socialismo mite cit.*, p. 181.↵

⁷³ Su questo punto Mondolfo è d'accordo con il Kautsky di *La dittatura del proletariato.*↵

⁷⁴ N. Bobbio, *La sinistra e il pensiero conservatore cit.*, p. 212.↵

⁷⁵ Qui si introduce una distinzione concettuale assolutamente particolare e originale che è stata per la prima volta formulata dallo psichiatra Massimo Fagioli nel 1971 quando elabora la teoria della nascita che sancisce una frattura radicale tra la vita prima e dopo la nascita (cfr. *Istinto di morte e conoscenza* [1972], L'Asino d'oro edizioni, Roma 2010). Alla nascita si forma il pensiero che determina l'insorgenza della 'vita umana'. Tale distinzione ha una portata teorica rivoluzionaria soprattutto in ambito bioetico, quando si va ad affrontare tematiche come l'aborto, l'eutanasia, il

testamento biologico ecc. Dal momento che questa teoria è in grado di rispondere in modo netto, inequivoco e scientifico alle posizioni cattoliche (che non distinguono fra vita e vita umana avendo il paradigma della 'sacralità della vita'): se la vita umana si ha con l'insorgenza del pensiero dal biologico alla nascita, allora risultano assolutamente lecite sia pratiche abortive che di eutanasia. Tale distinzione viene infatti ribadita e precisata in occasione del dibattito scatenato in Italia dopo il caso di Eluana Englaro, in coma vegetativo da più di 17 anni. Di fronte alle richieste del padre Beppino Englaro di poter interrompere l'idratazione e l'alimentazione forzata, la Chiesa cattolica e tutta una serie di politici, cattolici e non, hanno gridato 'all'assassinio' perché Eluana, per loro, era ancora viva. Massimo Fagioli in un dibattito su Radio Radicale (il 14 febbraio 2009) ha ribadito che Eluana era morta e ha distinto fra 'vita vegetativa' e 'vita umana'. Anche sul settimanale "left" il medico ha riproposto la distinzione in due articoli in particolare: *Vita e morte*, in "left", 8, 27 febbraio 2009, pp. 82-83, e *Il movimento della vita*, in "left", 10, 13 marzo 2009, pp. 80-81. In *Vita e morte* Fagioli distingue tra la vita prima della nascita e la vita dopo la nascita, assegnando l'aggettivo 'umana' soltanto alla seconda: «Ma l'inizio non è il rapporto interumano; è il rapporto con la natura, il freddo... e la luce. Ma l'identità umana della vita che ha il pensiero, morirebbe se non ci fosse il rapporto interumano. Ed altri pensieri vengono ed organizzano il matrimonio tra la parola vita che, da sola è, ma non potrà mai essere, ed il termine umana» (p. 82). Ciò che rende la vita 'vita umana' è l'insorgenza del pensiero alla nascita, una mente che si forma per reazione al mondo non umano: «La luce, alla nascita, è cosa assolutamente nuova. La luce stimola la retina ed il cervello inizia la sua attività; inizia la vita... che è 'cosa' assolutamente nuova, perché è nuovo il pensiero che sorge dalla realtà biologica» (p. 83). In *Il movimento della vita* lo scienziato riprende la differenza fra vita (animale e vegetale) e vita umana: «E la vita sta in tutto il mondo perché vegetali e animali poggiano la loro identità su quattro parole: nascita, sviluppo, procreazione, morte» (p. 80). E prosegue: «E, forse, sorgeva l'interrogativo sulle parole nascita,

sviluppo, procreazione, morte, che con queste idee malsane sarebbero state uguali nel vegetale, nell'animale e nell'uomo. E sentivo e pensavo, anche per le terribili logiche che ne conseguivano, che questa uguaglianza era inaccettabile» (p. 81). E se è vero che sia gli animali che le piante si muovono, crescono e si sviluppano, gli stessi movimenti non sono assolutamente uguali per gli esseri umani. Conclude Fagioli: «Per l'essere umano oltre lo spostamento del corpo orizzontalmente, sulla superficie della terra, c'è un movimento invisibile che è quello del pensiero senza coscienza» (*ibidem*).⁴

⁷⁶ N. Bobbio, *La sinistra e il pensiero conservatore* cit., p. 215.⁴

⁷⁷ *Ivi*, p. 218.⁴

⁷⁸ *Ivi*, p. 219.⁴

⁷⁹ E. Bassi, *Come conobbi Rodolfo Mondolfo*, in *Rodolfo Mondolfo*, numero speciale di "Critica Sociale", supplemento al fasc. 24, 20 dicembre 1967, p. 33.⁴

⁸⁰ N. Bobbio, *L'umanesimo socialista da Marx a Mondolfo*, in *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo* ("I quaderni del Mondolfo", 1), Centro di formazione culturale Rodolfo Mondolfo, Milano 1977, p. 9.⁴

⁸¹ Ne parla Marco Revelli, *La politica della mitezza*, in "MicroMega", 2, 2010, p. 143.⁴

⁸² Al massimo, Mondolfo ritiene che il bisogno economico sia quello più importante, ma che non si separi mai dagli altri; cfr. R. Mondolfo, *Il materialismo storico*, in "La Rivoluzione Liberale", II, 8, 3 aprile 1923, pp. 33-34; poi in Id., *Umanismo di Marx* cit., p. 222.⁴

⁸³ Cfr. N. Bobbio, *Introduzione*, in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx* cit., p. XIX.⁴

⁸⁴ N. Tabaroni, *Rodolfo Mondolfo: per un realismo critico-pratico*, Università degli Studi di Padova, Scuola di perfezionamento in filosofia, Padova 1981, p. 35.⁴

⁸⁵ Il riferimento non è solo al libro di C. Calabrò, *Il socialismo mite* cit., ma anche all'articolo di M. Revelli, *La politica della mitezza* cit., in cui Revelli analizza lo scritto di Bobbio, *Elogio della mitezza*.⁴

⁸⁶ E. Bassi, *Come conobbi Rodolfo Mondolfo* cit., p. 32.⁴

⁸⁷ R. Treves, *Rodolfo Mondolfo e la cultura latino-americana*, in E. Garin et al., *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 37-59.↵

⁸⁸ S. Anselmi, *Incontro con Rodolfo Mondolfo*, Libreria editrice Sapere, Senigallia 1961, p. 7.↵

⁸⁹ R. Treves, *Mondolfo e il socialismo nell'America Latina*, in *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo* cit., p. 27.↵

⁹⁰ *Ivi*, p. 28.↵

⁹¹ «La caduta del Muro ha coinciso con uno dei grandi fallimenti d'Europa» afferma Bruno Accarino in *Da Marx al Muro, quante occasioni perdute a sinistra*, intervista a cura di E. Amalfitano, in "Terra", 24 novembre 2009, p. 8.↵

⁹² R. Mondolfo, *La fine del marxismo?*, in "Critica Sociale", XVIII, 20, 16 ottobre 1908, pp. 311-312; poi in Id., *Umanismo di Marx* cit., pp. 5-7.↵

⁹³ A. d'Orsi, *Né con Marx né contro Marx*, in "MicroMega", 2, 2010, p. 153.↵

⁹⁴ *Ibidem*.↵

⁹⁵ R. Mondolfo, *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi*, in "Critica Sociale", XLVII, 8, 20 aprile 1955, pp. 123-127; poi in Id., *Umanismo di Marx* cit., pp. 300-301.↵

⁹⁶ Tutta la vicenda è ben ricostruita nel 2007 da Angelo Rossi e Giuseppe Vacca nel volume *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Fazi, Roma 2007, e ora anche dal filosofo Franco Lo Piparo in *I due carceri di Gramsci. La prigionia fascista e il labirinto comunista*, Donzelli, Roma 2012. Lo Piparo si interroga sulla scomparsa del quaderno XXXII, che sarebbe stato fatto sparire da Togliatti proprio per le critiche contenute sull'operato del Pci e sui fatti bolscevichi, ma Gianni Francioni dalle stesse pagine di "l'Unità" smentisce la ricostruzione filologica di Lo Piparo (G. Francioni, *Gramsci. La leggenda del quaderno rubato*, in "l'Unità", 2 febbraio 2012, pp. 38-39). Il dibattito resta ancora aperto e numerosi sono gli articoli apparsi sulle principali testate italiane. Di seguito sono citati soltanto i principali articoli per chi volesse affrontare il dibattito in corso: A. Carioti, *"Gramsci ripudiò il comunismo": il giallo del quaderno mancante*, in "Corriere della Sera", 3 febbraio 2012, p. 43;

A. d'Orsi, *Gramsci nella guerra dei mondi*, in "La Stampa", 15 marzo 2012, pp. 34-35. Per lo scopo di questa ricerca è importante comunque sottolineare che la concezione che Gramsci ha del partito cambia negli ultimi anni della prigionia e questo è chiaro dalle lettere che scrive alla cognata Tatiana, ma anche alla moglie Iulca.↵

⁹⁷ Rodolfo Mondolfo, numero speciale di "Critica Sociale", supplemento al fasc. 24, 20 dicembre 1967, pp. 1-34.↵

⁹⁸ *Ivi*, p. 2.↵

⁹⁹ R. Medici, *Natura umana, volontà, prassi. L'umanesimo di Rodolfo Mondolfo*, in Ead., *Giobbe e Prometeo. Filosofia e politica nel pensiero di Gramsci*, Alinea, Firenze 2000, p. 39.↵

¹⁰⁰ N. Bobbio, *Mondolfo e la rivoluzione russa*, in E. Garin et al., *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo* cit., p. 224.↵

¹⁰¹ R. Mondolfo, *Marxismo e libertà*, estratto da "Il Ponte", XIX, 10, ottobre 1963, pp. 1259-1270; poi in Id., *Umanismo di Marx* cit., pp. 374-386.↵

¹⁰² R. Mondolfo, *Le antinomie di Gramsci*, in "Critica Sociale", LV, 23, 5 dicembre 1963, pp. 629-634; poi in Id., *Umanismo di Marx* cit., p. 401.↵

¹⁰³ Cfr. A. Rossi, G. Vacca, *Gramsci tra Mussolini e Stalin* cit., p. 4.↵

¹⁰⁴ S. Pons, *L'affare Gramsci-Togliatti a Mosca (1938-1941)*, in "Studi Storici", 1, 2004, pp. 83-118.↵

¹⁰⁵ A. Rossi, G. Vacca, *Gramsci tra Mussolini e Stalin* cit., p. 5.↵

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 10.↵

¹⁰⁷ A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio, E. Fubini, Einaudi, Torino 1965, pp. 754-755.↵

¹⁰⁸ Lo Piparo è convinto di sì e sottolinea come la Iulca citata nella lettera non sia altro che il comunismo nel linguaggio cifrato del carcere; cfr. F. Lo Piparo, *I due carceri di Gramsci* cit., p. 31.↵

¹⁰⁹ Questa distinzione viene proposta da Mondolfo nel 1956, l'anno della destalinizzazione, in un articolo dal titolo *Bolscevismo e dittatura*, in Appendice a Id., *Studi sulla rivoluzione russa* cit., pp. 275-288.↵

¹¹⁰ *Ivi*, p. 282.↵

Capitolo quarto

L'umanesimo nella sinistra del XXI secolo.

L'attualità di Rodolfo Mondolfo

Giunti al termine di questo viaggio, la domanda d'obbligo a cui siamo chiamati a rispondere è: perché riscoprire Mondolfo oggi? Nel 2012, dopo più di vent'anni dal crollo del comunismo e nel pieno di una crisi epocale che investe la sinistra europea, che senso ha volgersi a quanto veniva scritto esattamente un secolo fa?¹ Qual è l'attualità del marxismo mondolfiano?

Innanzitutto recuperare la lettura di Mondolfo significa restituire all'italo-marxismo la dignità di una posizione filosofica e politica insieme. Sottoporre a critica la linea della filosofia della prassi, quella che procede da Labriola a Mondolfo a Gramsci, significa poter affermare che il marxismo italiano non necessariamente ricade nell'idealismo gentiliano² e dunque in una posizione religiosa e fascista. Il pensiero di Mondolfo permette di proporre un socialismo profondamente laico, che non pretende di ingabbiare la storia e gli uomini in un determinismo prevedibile secondo schemi da 'socialismo scientifico', ma che considera come fattore storico determinante gli uomini con la loro dose di imprevedibilità. Un'attenzione particolare è data, infatti, a ciò che il marxismo non ha troppe volte considerato: l'elemento psicologico degli individui. Secondo Mondolfo il problema della democrazia è, infatti, «essenzialmente un problema di rinnovamento psicologico»³. Non va dimenticata l'influenza su Mondolfo del positivismo di Ardigò, attento osservatore dei 'dati di coscienza'. Non solo, ma nella visione mondolfiana è centrale il momento

psichico e morale, oltre che quello educativo-culturale.

Porsi sulla linea mondolfiana non significa, inoltre, rinchiudersi nel provincialismo italiano: abbiamo visto il professore dialogare costantemente con le personalità di spicco del Novecento europeo (da Engels a Kautsky, da Le Bon a Sorel, da Michels a Bernstein) e cimentarsi con le più scottanti questioni filosofiche dell'epoca. Significa invece recuperare quella tradizione umanistica italiana che va da Leonardo a Bruno, da Galileo a Vico, e ridarle vigore e respiro nel contesto europeo.

Socialismo umanistico: è questo binomio che occorre riproporre per un 'socialismo del XXI secolo'. Un socialismo che ricollochi al centro l'uomo, perché, come affermava Marx, «La storia non fa nulla [...] È piuttosto l'uomo, l'uomo effettivo e vivente che fa tutto»⁴.

Il mondo intero sta attraversando una crisi economica che investe l'intero sistema capitalistico fondato sul principio del liberismo. A questa crisi, ancor più vasta e profonda di quella del 1929 in Europa e in America, sono chiamati a rispondere donne e uomini, di cultura e di politica. Se nella Russia del 1917 il capitalismo non aveva raggiunto il massimo sviluppo, oggi possiamo asserire con certezza di essere arrivati al capolinea di questo modo di produzione e di questo 'modello culturale'. E i segni del suo fallimento sono sotto gli occhi di tutti⁵. È giunto il momento, a sinistra, di una separazione col passato per elaborare risposte nuove. Di qui l'esigenza di superare quella concezione 'fabbrile' di uomo propria del materialismo storico. In questo senso Mondolfo risulta utile, non certo per dare soluzioni, ma per indicare una via. È chiaro che gli uomini hanno raggiunto un benessere materiale sufficiente in gran parte del globo, ma, nonostante questo, le disuguaglianze aumentano sempre di più. Nella società del benessere aumentano i disagi psichici e morali, nel resto del pianeta gran parte della popolazione vive in condizioni sotto il livello della sopravvivenza per permettere ai pochi di continuare ad arricchirsi. Nell'era del prevalere dell'economico sul politico occorre pretendere un ribaltamento delle logiche di potere per far tornare l'economia a essere un bisogno fra i tanti.

Sicuramente un lato debole del mondolfismo è il problema della ricezione di esso da parte delle masse, in particolare da parte degli operai e degli studenti. Ma questo è, se vogliamo, il problema del marxismo in Europa a partire già dalla prima metà del Novecento, con una differenza: Mondolfo si interrogava sul perché dell'arretramento delle masse rispetto alle posizioni socialiste, i marxisti pare invece che non se ne accorgessero. Ai primi del Novecento, dopo l'ubriacatura di progressismo e scientismo, i cavalli di battaglia che riuscirono a fare breccia nei giovani, nei nazionalisti esaltati, negli operai disillusi furono spiritualismo, irrazionalismo, idealismo e volontarismo. Il marxismo apparve come un vestito vecchio, grigio e consumato, di fronte alle nuove divise scintillanti e colorate. Anche il linguaggio cambiava: si utilizzavano termini presi dal linguaggio del vitalismo, dell'esercito, dell'estetismo. Lo scoppio della Prima guerra mondiale segnò la fine della stagione liberale – e questo fu chiaro per tutti –, ma anche la fine dell'epoca delle grandi visioni politiche e sociali afferenti alla sinistra.

È quest'ultimo punto che oggi va approfondito per comprendere le ragioni di una sconfitta e di quella perdita di confini netti che fino ad allora avevano delimitato le due ali dei parlamenti. La storia è stata troppe volte costellata di personalità politiche che dalla sinistra sono scivolate alla destra e non si è compreso più a quale sfera d'azione appartenessero tanti ideali e parole d'ordine. La guerra, da imperialistica e nazionalistica, è diventata prima 'guerra rivoluzionaria' poi 'guerra giusta' o 'guerra preventiva'. L'ordine, da autoritario e conservatore, si è mutato in 'ordine nuovo'. E la «dittatura *del* proletariato» si è tramutata in «dittatura *sul* proletariato»: dall'idea che il potere dovesse essere tutto nelle mani del popolo per un tempo provvisorio, si è passati a una gestione dittatoriale di pochi sulla maggioranza e tale autoritarismo si è imposto in modo permanente.

Mondolfo utilizza come cartina di tornasole l'ingresso della violenza che rende la donna incinta isterica e desiderosa di partorire un figlio ancora non formato. Tutte le volte che si fa appello alla violenza il socialismo si perde e le rivoluzioni rischiano

di tramutarsi nel loro contrario. La questione diviene allora quella che Gramsci chiama «punto catartico»: la comprensione cioè del momento opportuno per operare una rivoluzione sociale; la confluenza, che Mondolfo più volte ribadisce, fra condizioni oggettive e soggettive. Occorre che le coscienze siano consapevoli dei mutamenti che devono essere operati nel reale, altrimenti si hanno 'rivoluzioni passive', calate dall'alto e subite dalle masse. Ma per preparare le coscienze bisogna sapersi rivolgere a esse, essere compresi, utilizzare linguaggi e costruzioni che si confanno al momento e agli individui. Bisogna conoscere gli uomini.

Il materialismo storico non era più sufficiente: aveva costruito un uomo a metà, soddisfatto soltanto nei suoi grezzi bisogni del ventre. E Mondolfo scriveva: «Per ciò il comunismo odierno non è soltanto la negazione del marxismo; ma è anche il vero manuale della sconfitta, della immane disfatte delle aspirazioni proletarie»⁶.

Il materialismo non è più sufficiente, a maggior ragione oggi. Gli individui chiedono di più: non solo l'uguaglianza tra tutti gli esseri umani, ma anche la libertà di esprimersi originalmente. Di qui il diffondersi nel Novecento di teorie elitistiche e aristocratiche che preservavano l'originalità dei singoli, in contrapposizione all'egualitarismo dei socialismi democratici e l'imporsi in questi tempi di movimenti di ultradestra, ultranazionalisti o antipolitici che si appellano alla 'pancia' delle persone, risvegliando spiriti gregari, razzisti e fanatici. Bisogna comprendere gli errori del passato per comprendere quelli odierni e risalire alle cause di una crisi nella sinistra europea che sembra non essere in grado di elaborare risposte. Occorre studiare e capire affinché una sconfitta non si trasformi in un fallimento storico⁷.

Se tra le due guerre l'errore a sinistra fu quello di cavalcare il vitalismo e l'irrazionalismo di certa destra, quello di oggi è di restare succubi di un'antropologia e di una politica liberiste, conservatrici e cattoliche. A quei tempi i Le Bon, i Michels, i Sorel e i Panunzio facevano breccia negli animi delle folle perché si rivolgevano ai nervi scoperti delle masse. Il merito di Mondolfo fu di capire, fin da subito, che quei nervi si risollevavano con costruzioni teoriche che

non potevano appartenere al terreno della sinistra. Non è da poco distinguere il nemico da combattere. Il suo, però, fu sempre lo sguardo dell'intellettuale, mai del politico, del professore, mai dell'uomo di azione⁸. Un professore a stretto contatto con le vicende del paese, questo è vero, ma al tempo stesso in cerca di una distanza che gli garantisse radicalità, coerenza e intransigenza. Distanza che poi si concretizzerà con la decisione di restare in Argentina. Chissà che non sia questo uno dei motivi che fecero sì che Mondolfo non tornasse più nel nostro paese: da là riusciva a osservare l'Italia con maggiore distacco e, anche se costretto a vivere altrettante dittature, preferiva viverle da straniero piuttosto che da cittadino, spettatore impotente del declino della propria terra.

Mondolfo, che dal 1956 è membro della commissione che provvede alle nuove nomine universitarie in Argentina, non sopporta le collusioni tra università e politica, che si intensificano con il colpo di Stato di Juan Carlos Onganía nel 1966. Il professore scrive a Treves nel 1971: «Ripenso nostalgicamente agli anni in cui godevo la compagnia tua e di altri cari amici, chi si è allontanato, chi è scomparso e la solitudine è melanconia»⁹. 'Solitudine' è un'altra parola chiave della vita di Mondolfo: a volte per scelta, ma più spesso per necessità e per forza, il marchigiano ha resistito alla violenza fisica e morale in condizioni di vero e proprio isolamento. Isolato negli anni Venti per il fascismo imperante, emarginato negli anni Trenta e Quaranta per il razzismo dilagante, messo sotto silenzio negli anni Cinquanta e Sessanta per la sua lettura 'errata' e ingenua del marxismo e ora, negli anni Settanta, ancora solo perché i suoi cari amici sono deceduti e intorno a lui continua a vigere una politica corrotta e autoritaria.

Gli anni Settanta sono anni di dura violenza e Mondolfo rifiuta nel 1974 il titolo di dottore *honoris causa* per non avere implicazioni con il regime. L'ultranovantenne non si smentisce per coerenza e irrepreensibilità morale. Muore il 15 luglio 1976, dopo aver vissuto i grandi totalitarismi del Novecento. Nonostante la durezza dei tempi, Mondolfo non è mai venuto meno al suo ottimismo e alla fiducia negli altri, forse perché aveva compreso che il pessimismo lo avrebbe ucciso due volte.

4.1 Colloquio con Giacomo Marramao, Luciano Pellicani, Giuseppe Tamburrano e Massimo Fagioli

Per tentare di restituire concretezza a quell'umanismo che a molti è parso evanescente, ottimista e troppo romantico, abbiamo voluto incontrare alcune personalità di spicco nel nostro panorama filosofico, politico e scientifico che nell'arco della propria vita si sono confrontate con il pensiero di Rodolfo Mondolfo, esperti conoscitori della storia del marxismo italiano e che tutt'oggi sono attenti alle vicende della sinistra in Italia e in Europa. Mondolfo diviene non tanto la soluzione, ma il punto di partenza per una ricerca necessaria, di estrema urgenza per rinsaldare il nesso tra cultura e politica e per delineare un orizzonte di azione e di pensiero per la sinistra di oggi. Primo fra tutti abbiamo intervistato il filosofo Giacomo Marramao che ha avuto l'onore di intrattenere con il filosofo di Senigallia un rapporto personale fatto di lettere e di scambi intellettuali. Tra il 1967 e il 1969 Marramao ottiene da Eugenio Garin una tesi di laurea che parte da Mondolfo «per poi allargare moltissimo la prospettiva, fino a inserire Mondolfo all'interno del percorso della filosofia della *praxis*, inaugurata da Labriola, fino a Gramsci». Il professore ci racconta di come Garin gli avesse dato l'indirizzo di Mondolfo a Buenos Aires e di come questi avesse risposto dopo solo dieci giorni dalla spedizione della sua prima lettera. Da lì inizia uno scambio tra l'«argentino» e il giovane laureando durato fino a poco tempo prima della morte di Mondolfo perché Marramao riuscì, tra l'altro, a mandargli la tesi divenuta libro nel 1971¹⁰. L'allora giovane studente fece anche in tempo a fargli avere sotto forma di dattiloscritto la voce *Mondolfo, Rodolfo* per il *Dizionario biografico* redatto per il Movimento operaio¹¹, e Mondolfo gli rispose con tono commosso e dispiaciuto di non poterlo ospitare a Buenos Aires a causa delle sue condizioni fisiche. Concluse la sua lettera con i bellissimi versi di Ugo Foscolo: «non son qual fui, perì di me gran parte, quello che resta è sol languore e pianto». Nonostante il giovane studente non fosse stato affatto

‘gentile’ nel suo libro del 1971 rispetto all’umanismo di Mondolfo, questi intrattenne con lui un rapporto di fiducia, di rispetto e anche di tenera amicizia intellettuale.

Nel 1971, infatti, Marramao sposava a pieno una concezione strutturalista ed economicista del marxismo e ci racconta: «In primo luogo fui molto condizionato da Althusser [...] tant’è vero che in quegli anni cominciai ad avere rapporti con Althusser e poi con i suoi allievi, in particolare un’amicizia fraterna con Etienne Balibar, amicizia che continua tutt’ora».

Marramao prende le distanze dalle sue concezioni giovanili perché convinto che il suo «modo di concepire allora il materialismo fosse un modo che pensava ancora che la costituzione dei soggetti discendesse in maniera quasi spontanea, automatica, se non meccanica, con una qualche forma di automatismo, dalla logica delle strutture». Secondo il giovane studente per definire e modificare gli individui occorreva agire sulle strutture economiche e sui rapporti di produzione. Invece il professore ora ci dice: «Oggi non penso più che sia così, oggi penso che avesse ragione Mondolfo nel dire che la logica deterministica delle strutture non tiri fuori i soggetti». Il filosofo concorda quindi con l’idea che non sia possibile comprendere l’uomo a partire dalla sola economia e dal solo ambiente storico-sociale.

Certo è vero, precisa il filosofo, che l’umanismo di Mondolfo si collocava «in una visione tutto sommato gradualistico-evoluzionistica della storia di tipo secondo internazionalista», cioè Mondolfo dava per scontata la soggettività e poi la lasciava sviluppare lungo un processo storico graduale, senza rotture e cesure, in un fiducioso e ottimistico progressismo ancora molto legato a una visione razionale della storia.

Su questo concorda anche il sociologo Luigi Pellicani secondo il quale bisogna innanzitutto distinguere due Marx, come già avevano fatto Pareto e l’economista Schumpeter. C’è un Marx sociologo, che elabora «una potente teoria per leggere la struttura della società moderna e la sua logica di sviluppo» e un Marx profeta di una «visione millenaristica della storia centrata sulla guerra escatologica fra la borghesia e il proletariato destinata a concludersi

con l'instaurazione del Regno della libertà [...]. Il primo Marx fa parte, a pieno titolo, della città della scienza; il secondo, della storia delle religioni di salvezza».

Secondo Pellicani il marxismo è addirittura «una teoria schizofrenica» poiché «in essa convivono due concezioni della storia: la storia come progressivo sviluppo delle forze produttive e la storia come guerra di classe; ed esse [...] sono assolutamente incompatibili» perché «in base alla prima, il capitalismo svolge una funzione enormemente positiva, dal momento che senza la crescita della ricchezza l'emancipazione dei proletari dalla miseria e dallo sfruttamento non è neanche concepibile. In base alla seconda, il capitalismo va raso al suolo poiché, oltre a basarsi sullo sfruttamento dei proletari, è il responsabile della corruzione della natura umana».

Detto questo, il marxismo della Seconda internazionale, che si sviluppa in Italia e in Europa dopo il 1889 e che costituisce il tessuto di riferimento di Mondolfo, è vicino al Marx sociologo. La visione del filosofo di Senigallia si lascia andare al libero corso delle cose seguendo «un'illusione tipica della visione provvidenzialista del socialismo che caratterizzò in maniera forte la cultura politica della Seconda internazionale, [...] l'avvento del socialismo era inscritto nella logica di sviluppo del capitalismo. Era una necessità storica. Come tale, non aveva senso porsi il problema delle forme istituzionali che avrebbe assunto. Era sufficiente attendere che il capitalismo crollasse sotto il peso delle sue insanabili contraddizioni».

In questo senso Mondolfo, quando va a leggere i fatti della rivoluzione russa, addebita ai bolscevichi il grande errore di non aver atteso lo sviluppo del capitalismo. Nell'ottica del suo marxismo una rivoluzione risulterà assolutamente perdente se non si porta al massimo sviluppo la forma economica capitalistica da abbattere. E questo è quello che avvenne in Russia. Prosegue Pellicani: «Lenin, invece, si attenne alla teoria del secondo Marx, il Marx giacobino e millenarista, che teorizzò a chiare lettere il rovesciamento violento del sistema e l'instaurazione della dittatura di transizione.

Di qui il grande scisma all'interno del movimento operaio che

porterà alla fondazione della Terza internazionale e al duello esistenziale fra la sinistra comunista e la sinistra socialdemocratica: rivoluzionaria la prima, riformista la seconda, di cui Mondolfo fu uno dei massimi teorici».

Pellicani vede quindi nella contrapposizione Mondolfo-Lenin la contrapposizione tra due modi di essere di sinistra e a questo proposito egli trova gli studi di Mondolfo sulla rivoluzione d'ottobre e sul regime bolscevico «particolarmente istruttivi»: «in essi egli denunciò, sulla base di una massiccia documentazione, la natura liberticida del leninismo al potere. Ma – nota Pellicani – la sua voce ammonitrice non fu ascoltata dai massimalisti e dai comunisti, accecati dal mito della rivoluzione palingenetica». Tanto che i rivoluzionari massimalisti, esaltando la violenza e individuando nel 'borghese' l'unico e vero nemico da abbattere, si configurarono come la «malattia del socialismo»: «I massimalisti rovesciarono l'ispirazione originaria del Partito socialista quale era stato concepito e creato da Turati: il socialismo come movimento di riforme sociali teso a democratizzare la struttura della società attraverso il metodo riformista. Tant'è che al congresso di Bologna del 1919 essi modificarono lo statuto del partito e proclamarono che i tempi erano maturi per 'la conquista violenta dello Stato' e per l'instaurazione della 'dittatura del proletariato'».

Il socialismo di Mondolfo è, secondo il sociologo, un socialismo che ben si concilia con il liberalismo. Così arriviamo a un altro punto importante affrontato nei capitoli di questo volume e che Mondolfo aveva molto a cuore: il dissidio «gigantesco» – come dice Norberto Bobbio – fra libertà e uguaglianza.

Se la storia del comunismo da un lato e del capitalismo dall'altro hanno dato ragione a Bobbio, visto che, in maniera un po' dicotomica, potremmo asserire che il primo ha cercato l'uguaglianza a scapito della libertà, mentre il secondo ha rincorso la libertà negando l'uguaglianza, oggi, ci chiediamo, «l'impresa di conciliare l'uguaglianza e la libertà è ancora una sfida proponibile o resta una velleità»? Pellicani richiama le teorie elitiste di Pareto che hanno sempre dimostrato che gli esseri umani sono diseguali per talento e competenze. Secondo tali teorici, la disuguaglianza è un fatto

naturale tra gli uomini, che si distinguono in capi e comandati e si dividono a seconda delle proprie professionalità. La disuguaglianza è quindi strettamente legata alla divisione del lavoro e, contrariamente a ciò che pensava Marx, essa non può essere combattuta con l'abbattimento della proprietà privata. Pellicani cita un detto di «Errico Malatesta, che pure era un anarchico, 'Se tutti vogliono mangiare pernici e bere del vino Chianti, chi svuoterà le latrine?'». Pensare che eliminando la proprietà privata si eliminino le disuguaglianze e le ingiustizie nel mondo è, secondo il sociologo, una sorta di «miracolo» o di «gioco di prestigio»: «Un'idea affatto illusoria, come la storia del così detto 'socialismo reale' ha ampiamente dimostrato. Anzi, un'idea liberticida: la sua istituzionalizzazione ha prodotto lo Stato-partito onniproprietario delle 'sorgenti della vita' e, per ciò stesso, onnipotente: il Leviatano burocratico-totalitario».

Pellicani individua nella socialdemocrazia l'antidoto ai virus dei totalitarismi e del liberismo sfrenato: «La socialdemocrazia accetta l'economia di mercato' ma non accetta la 'società di mercato', come fanno, per l'appunto, i 'fondamentalisti del mercato'. Afferma che allo Stato compete un ruolo distributivo per garantire a tutti la fruizione di un pacchetto di diritti sociali (oltre che civili e politici): l'istruzione, l'assistenza medica, la pensione, la casa ecc.». Il socialismo liberale, secondo Pellicani, è oggi una «corposa realtà» rappresentata dai paesi dell'Europa occidentale, che si contrappone al *laissez-faire* del capitalismo degli Stati Uniti: «Prima che Obama fosse eletto presidente, nella società americana c'erano 45 milioni di cittadini senza assistenza medica!».

Ci siamo dunque rivolti a uno storico-politico con il polso dell'attualità: Giuseppe Tamburrano, noto esponente del Partito socialista che si è a lungo occupato del pensiero di Gramsci, della storia del socialismo italiano e che attualmente è presidente della Fondazione Nenni. Come ci racconta, egli ha conosciuto Mondolfo proprio sul versante politico, in particolare «leggendo i suoi articoli su "Critica Sociale" e alcuni suoi lavori sul marxismo» che, secondo Tamburrano, sono i suoi lavori più significativi, tra cui lo scritto del 1955 *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi*¹²: «Qui su

Gramsci, avviene l'incontro tra me – si parva *licet componere magnis* – e il grande filosofo marxista». Tamburrano prosegue raccontandoci che all'uscita della sua biografia di Antonio Gramsci, la prima completa¹³, mentre Mondolfo reagì positivamente scrivendo «una lunga recensione su “Critica Sociale” del 5 dicembre 1963 col titolo *Le antinomie di Gramsci*¹⁴», Togliatti scese subito in campo e «polemizzò con il filosofo socialista dalle colonne di “Rinascita”». E Tamburrano conclude: «Temevano che i socialisti volessero annettersi Gramsci». Lo storico socialista, dunque, aggiunge qualcosa ai motivi per i quali intorno alla figura di Mondolfo fu steso un velo di silenzio negli anni Cinquanta: Gramsci doveva restare patrimonio del Pci di Togliatti. Questo significa però, secondo Tamburrano, che la filosofia di Mondolfo non fu solo una filosofia della storia, come sottolineano Marramao e Pellicani, ma essa ebbe indubbiamente «un impatto ‘politico’: una prova è la polemica dei comunisti, a partire dal loro leader». Sia Mondolfo che Gramsci convergono sull'umanesimo – precisa il nostro interlocutore –, «poiché entrambi respingono il marxismo come filosofia della struttura socio-economica (i rapporti di produzione e di scambio) e propongono il marxismo come filosofia della prassi, come umanesimo che pone al centro e come fine l'uomo. Sia Mondolfo che Gramsci ritengono che la struttura non determini la sovrastruttura (determinismo economico) ma sia l'uomo che cambi le cose le quali agiscono sul suo pensiero e sulla sua opera in un rapporto dialettico».

Abbiamo dunque chiesto a Tamburrano se oggi crede che sia recuperabile questa filosofia umanista, ma Tamburrano ci ha immediatamente rigirato la domanda: «Perché voi giovani non ridate vita a un moderno socialismo di cui questo mondo – nella crisi del capitalismo – ha tanto bisogno?». Riconoscenti al politico dell'interrogativo che ci ha posto, speriamo di contribuire con questo libro, nel nostro piccolo, ad andare nella direzione di un 'socialismo del XXI secolo'.

In Europa, nonostante i drammatici segni che la crisi ci pone di fronte agli occhi e le soluzioni neoliberiste che tentano di porvi argine, è ancora auspicabile la formazione di un pensiero e di una

coalizione che si faccia portavoce delle istanze democratiche e di giustizia sociale in grado di correggere e di colmare quella forbice sempre più allargata fra i pochi detentori delle ricchezze e il numero crescente di giovani disoccupati, cassaintegrati, famiglie al limite della soglia di povertà. Se non possiamo fare a meno di registrare un sempre maggior numero di diseguaglianze sociali, è anche vero che la sinistra del XXI secolo nel momento in cui abdicasse all'istanza egualitaria perderebbe immediatamente la sua vocazione politica, culturale e sociale. Il principio dell'uguaglianza deve al tempo stesso fare i conti con livelli di differenziazione sociale sempre più crescenti. Ripartire dalla centralità dell'uomo significa anche questo: proclamare l'uguaglianza di tutti senza al tempo stesso negare la diversità di libera espressione di ciascuno.

Affinché l'egualitarismo non risulti un principio astratto e velleitario, occorre saperlo declinare in un senso completamente nuovo all'interno di una definizione di 'essere umano' altrettanto nuova. Per questo concordiamo con Marramao che, anche se ancora oggi non ama la parola 'umanesimo', afferma: «Ritengo che quello della costituzione dei soggetti e della soggettività sia un problema ancora aperto. E tale costituzione non può essere fatta dipendere meccanicamente dalla logica delle strutture». Se restiamo ancorati alla logica economica non potremo mai prescindere dalla differenziazione tra i livelli di vita e dalla divisione del lavoro. Questi sono dati di fatto. Al tempo stesso, come nota Marramao: «Oggi c'è sicuramente la necessità di ridefinire il posto dell'umano nella duplice dimensione della storia e della cultura [...]. Qual è il posto dell'umano nella storia e nel mondo? Questo è un tema sicuramente importante».

È necessario, dunque, sganciare la riflessione di Mondolfo sull'umano dallo storicismo che metteva 'le brache al mondo', per ingabbiarlo dentro limiti non realistici, e legarla invece anche all'idea delle scienze naturali e a un'idea della storia che non sia protetta da una filosofia della storia, garantita da un fine ultimo, da una legge che ne regoli il movimento. In qualche modo è come se occorresse liberarsi di un «eccesso di ragionevolezza e di appaesamento» presente nella visione del filosofo di Senigallia,

ancora troppo ottocentesco. Le parole di Marramao ci indicano una possibile via: tornare a un dialogo fra scienza e filosofia senza però cadere nelle maglie del positivismo, che riduceva ciò che non era immediatamente percepibile al quantificabile e al misurabile, e nelle rassicurazioni del razionalismo, che pretendeva sempre di 'far tornare i conti'. Conclude il professore: «Oggi abbiamo strumenti diversi, strumenti che ci provengono da un'ulteriore rivoluzione epistemologica che è avvenuta sia nell'ambito delle scienze naturali che di quelle sociali, che della stessa psicologia».

E così giungiamo al motivo che ci ha indotto a intervistare un uomo di scienza, nello specifico uno psichiatra: Massimo Fagioli, che da sempre ha intrecciato la sua ricerca psichiatrica con l'interesse e la riflessione filosofica e politica. In particolare il suo quarto libro intitolato *Bambino donna e trasformazione dell'uomo*¹⁵, uscito nel 1980, ha una chiara impronta politica e in esso, sollecitato dalle domande del filosofo Domenico Corradini, lo psichiatra affronta problematiche che vanno dalla critica al freudismo e dei 'guru della psicoanalisi', alla critica del pensiero religioso e di quello di alcuni 'maestri' del pensiero di sinistra. Lo «psichiatra eretico»¹⁶ continua tutt'oggi ad approfondire le sue riflessioni principalmente sul settimanale "left"¹⁷, nei seminari dell'Analisi collettiva¹⁸ e nelle sue lezioni all'Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara dove, dal 2002, tiene il corso di psicologia dinamica¹⁹.

L'idea della curabilità della malattia mentale ha indotto Fagioli a porre al centro della sua prassi medica l'essere umano che, facendo sparire con l'aiuto della psicoterapia le proprie dinamiche malate, attua un processo di trasformazione che prima di tutto è rivolto a se stesso e poi, ovviamente, anche a chi gli sta accanto e al mondo circostante. In questo senso la cura medica diviene atto politico poiché trasforma i soggetti del vivere sociale. Non entreremo nello specifico delle teorie e della prassi di Fagioli per ovvi motivi di spazio e di coerenza narrativa²⁰, ma cercheremo di mostrare le conseguenze politiche di questa visione e di spiegare perché la sua teoria risulta lo strumento ideale per proseguire il discorso sull'umanesimo socialista superando i limiti dello

storicismo e del razionalismo otto-novecenteschi.

Da sempre Fagioli ha impostato la sua critica al marxismo partendo da una lettera di Marx al padre del 10 novembre 1837, lettera che – ci fa notare lo psichiatra – «stranamente non c'è nella storia del comunismo e in cui Marx ha tentato di occuparsi di realtà psichica umana senza riuscirci, andando a ricadere nelle teorie dello spirito assoluto di Hegel». Leggiamo allora il passo centrale della lettera dove Marx racconta al padre il suo obiettivo: «Volevo ancora una volta tuffarmi nel mare, ma con il proposito ben fermo di trovare la natura spirituale altrettanto necessaria, concreta e dai contorni altrettanto sicuri quanto la natura fisica; di non affidarmi più a delle finte da giostratore, ma di riportare alla luce del giorno la perla delle perle»²¹.

Il giovane Marx confessa poi il fallimento della sua ricerca che voleva superare l'hegelismo da un lato e il positivismo dall'altro, per trovare la «perla delle perle», cioè la «natura spirituale altrettanto necessaria e concreta [...] quanto la natura fisica». E Fagioli continua: «lì finisce praticamente l'umanesimo».

Fagioli cita un testo che, stranamente, non compare mai neanche negli studi di Mondolfo. È infatti interessante notare che, fino al 1938, il filosofo di Senigallia ha presente *Sulla questione ebraica* (1843), *La sacra famiglia* (1844) e le *Tesi su Feuerbach* (1845) e non tiene conto di questa *Lettera al padre*, che invece viene citata nel *Carteggio* tra Croce e Gentile nel 1899. Scrive Gentile a Croce: «Desidero il fascicolo indicatovi della Neue Zeit per leggervi una lettera giovanile del Marx»²².

Il numero della "Neue Zeit" è il XVI del 1897; in esso la figlia di Marx, Eleanor Marx Aveling, vi pubblicò la lettera richiesta da Gentile a Croce. Il silenzio di Mondolfo su questo scritto colpisce se si pensa che, in fondo, la sua ricerca assomiglia a quella compiuta dal giovane filosofo tedesco, che a 19 anni tentava di andare al di là dell'idealismo hegeliano per cercare una sintesi fra realtà fisica e realtà spirituale: la «perla delle perle». Come il diciannovenne di Treviri, abbiamo visto il filosofo di Senigallia procedere per tutto il Novecento alla ricerca di un superamento dell'idealismo crociano e gentiliano, da una parte, e del positivismo, dall'altra, per un'idea di

essere umano non scisso tra anima e corpo. E Mondolfo era anche un fine conoscitore dei testi di Gentile, ma non abbiamo mai trovato alcuna sua citazione della lettera del 1837.

Per Fagioli *L'ideologia tedesca*, i *Grundrisse*, gli *Scritti economici* e poi *Il Capitale di Marx* segnano la deriva economicista e razionale che porta Marx a considerare soltanto la realtà materiale e la sola violenza fisica. Ci fa notare infatti lo psichiatra, che conosce molto bene la violenza psichica: «Lì c'era solo la violenza come sadismo, l'oppressione e la persecuzione».

Di conseguenza anche la storia successiva del leninismo e del comunismo è per lo psichiatra una storia di ribellione razionale alle strutture dittatoriali dello zarismo: «il potere sta con la ragione e con la religione (questo purtroppo politicamente è vero) e Lenin va a finire lì, per cui tutto il comunismo si è svolto nei successivi settant'anni in questa maniera e l'umanesimo non esiste più, non esiste nemmeno la possibilità, nessun tentativo di ricerca, assolutamente niente».

Tant'è vero che nel 1923 Lenin, durante la Nep, «bloccò tutti i movimenti che c'erano, che non possiamo dire nemmeno tanto libertari, compresa l'emancipazione della donna»²³.

Per Fagioli in questo senso il comunismo fa ancora peggio della religione: quest'ultima infatti nega l'inconscio, rendendolo diavolo, male, strega, ma non lo annulla del tutto. Per i credenti «c'è uno spirito che, anche se è il male, è emanazione di Dio. Il comunismo nega invece l'esistenza di qualsiasi dimensione spirituale e dunque psichica dell'individuo, come già aveva fatto nel Seicento Baruch Spinoza» in particolare nelle *Lettere sugli spiriti*²⁴. Per quest'ultimo, prosegue Fagioli: «non esistono le streghe, non esiste più l'influenza di un essere umano su un altro essere umano. Per cui la coesione sociale come si fa? Soltanto con la polizia, con la forza, con la dittatura».

Se si annulla la dimensione inconscia degli esseri umani, al massimo si può arrivare a teorizzare il contratto sociale che delega il potere di tutti a uno o a pochi che controllano che ciascuno non rubi, non uccida e non leda gli altri. La razionalità non è sufficiente per spiegare la dimensione sociale dell'uomo e Fagioli conclude: «lo

sono sempre stato attento a non buttare via Marx però su questa strada non si arriva alla ricerca sull'inconscio».

Ma allora occorre riconsiderare quella «rivoluzione epistemologica» cui accennava Marramao, perché se ai tempi di Marx, di Mondolfo, di Gramsci non c'erano gli strumenti teorici sufficienti per indagare l'uomo nella sua totalità e complessità, oggi quegli strumenti li abbiamo. In particolare dal 1971 quando Fagioli ha reso pubblica la sua scoperta della fantasia di sparizione²⁵, che è alla base della teoria della nascita. Tale scoperta afferma che ognuno di noi, alla nascita, attua verso il mondo circostante una fantasia di sparizione o pulsione fantasia²⁶ che annulla la realtà esterna, ma al tempo stesso, grazie alla luce che giunge al cervello attraverso la retina, si attiva la sostanza cerebrale e il soggetto forma un'idea-immagine dell'esperienza avuta – nel liquido amniotico – che è la matrice del pensiero. Quest'ultimo ha dunque un'origine biologica (nasce dalla reazione della sostanza cerebrale di fronte allo stimolo della luce) e si configura non come pensiero razionale, bensì come idea-immagine che non è ricordo del percepito, ma ricreazione dell'esperienza precedente. Sulle pagine di "left" Fagioli scrive: «La nascita umana è nascita della mente. È trasformazione della realtà biologica del feto perché, per lo stimolo della luce, si attiva attraverso la retina dell'occhio, la sostanza cerebrale»²⁷.

La teoria della nascita avrebbe risposto immediatamente al quesito che abbiamo visto tormentare Mondolfo ai primi del Novecento quando si occupava di positivismo e di empirismo e quando, studiando le tesi di Ardigò, si chiedeva come potesse «l'esperienza giungere a presentarsi quale materia e spirito»²⁸. All'epoca il filosofo era alla ricerca di qualcosa che superasse le dicotomie tra anima e corpo e le visioni dualiste che dell'uomo fornivano sia gli empiristi che i razionasti.

Tutti da sempre – continua lo psichiatra –, cattolici e razionalisti, idealisti e materialisti, hanno negato la frattura che esiste alla nascita: «è sempre stata negata in maniera feroce la trasformazione del feto in neonato [...] per cui si buttavano i neonati nel Tevere».

Frattura che anche il senso comune accetta in maniera spontanea e naturale per cui «buttare i neonati nel Tevere suscita la reazione di tutti, compreso il Codice penale per il quale è omicidio volontario. Invece l'aborto no, questo non suscita la reazione di nessuno, fatto salvo i cattolici che reagiscono perché per loro il feto e il bambino sono uguali»²⁹.

L'annullamento della nascita di un altro essere umano, oltre a costituire un vero e proprio «pensiero criminale»³⁰, è alla base di quella che si configura poi come alienazione religiosa: «perché l'alienazione religiosa, che Marx aveva studiato tanto bene nel denaro, nel capitale, in verità c'è nel rapporto interumano, cioè in questo annullamento diretto di una realtà peraltro palese».

Negare la nascita e la conseguente origine di un pensiero non razionale significa pensare che il bambino nel suo primo anno di vita non abbia ancora un'identità e significa assegnare l'identità umana a partire dai 7 – anche 14 – anni di vita, quando si è in grado di scrivere, parlare, attuare nessi logici. Si va ad annullare quel primo anno di vita che costituisce la realtà non cosciente di ciascuno di noi e di cui facciamo esperienza ogni notte, nei sogni. Ancora approfondisce Fagioli: «La ragione non riesce o non vuole negare che la persona che dorme non è morta! Non riesce a fare questa piccola logica: se non è morta il pensiero ci deve essere e allora qual è questo pensiero di questi 33 anni di vita? La ragione non ci ha mai pensato! I filosofi disquisiscono tutti soltanto sul pensiero cosciente. Se c'è stato qualcuno a provarci è stato Freud che parte proprio con la negazione della nascita!»³¹.

Alla nascita inoltre siamo tutti uguali poiché venendo tutti alla luce dal grembo materno attuiamo la pulsione fantasia, annullando il mondo e creando la prima idea-immagine. A chi sostiene l'ineluttabilità di una disuguaglianza sociale tra gli uomini è possibile rispondere con le parole di Fagioli: «La teoria della nascita è la grande chiave per capire l'uguaglianza e per dire 'tutti nasciamo uguali'. Ripensandoci: Marx dice che 'l'uomo è per natura sociale', che 'nessuno nasce re', ma non dice mica che 'nasciamo tutti uguali'! Non lo dice!». «Quando viene al mondo un essere umano dobbiamo mettere tra parentesi le differenze fra i genitali dei

neonati e pensare soltanto che c'è un nuovo essere umano. Alla nascita gli esseri umani sono tutti uguali, poi viene la differenziazione, con lo svezzamento, con la realizzazione dell'identità del corpo, con la separazione dalla madre, separazione che deve essere diversa nel bambino e nella bambina».

La teoria di Fagioli garantisce quindi un'uguaglianza di partenza e una differenziazione successiva, nello sviluppo di ciascuno. Questo è un primo punto che ne rappresenta la valenza politica: non è con l'abbattimento della proprietà privata che si rendono gli individui uguali, ma con il riconoscimento della loro identità umana alla nascita. A livello sociale siamo tutti esseri umani, sia che facciamo i professori, i medici, gli spazzini o i raccoglitori di arance. E poi, per i mestieri più degradanti, come ci dice il medico-psichiatra, «oggi esistono i robot che fanno tutto»!

Di fronte a fenomeni di un nuovo schiavismo che costringe per lo più gli immigrati a fare i lavori più duri per una paga da fame si deve pensare che c'è un pensiero a monte che distingue gli esseri umani in 'uomini' e 'non uomini', per cui i secondi sono costretti dai primi a sostituire le bestie o le macchine. Non si tratta di 'divisione del lavoro', ma di sfruttamento, che deriva non dalla proprietà privata, ma dal pensiero che chi ci sta di fronte non è un essere umano come noi (perché nero, musulmano, ebreo, donna, bambino).

Ora risulta possibile enucleare alcuni punti della teoria scientifica di Fagioli che risultano passibili di sviluppo in termini sia filosofici, ma soprattutto politici:

1) essa permette di garantire l'uguaglianza senza annullare le differenze reciproche tra gli esseri umani. Uguaglianza e diversità sono coniugate;

2) ognuno è uguale agli altri e libero di essere se stesso. Libertà e uguaglianza sono conciliate;

23) il pensiero è un prodotto della reazione biologica alla nascita. Il pensiero non è più spirito. L'ateismo è confermato;

24) il pensiero non è secrezione dell'organo cervello. Il positivismo è scongiurato;

2 5) la razionalità non è più concepita come caratteristica esclusiva

dell'essere umano. Ciò che distingue gli uomini dagli altri esseri viventi è la realtà psichica. Il razionalismo è superato.

Con i punti 1, 2 e 3 abbiamo i tre cardini fondamentali per delineare un orizzonte di prassi politica di sinistra: uguaglianza, libertà e ateismo. Con i secondi due punti possiamo superare le grandi costruzioni filosofiche dell'Ottocento e del Novecento per definire un 'umanesimo scientifico' che non significa più né l'organicismo che riduce i fatti psichici all'organo cervello e alle conformazioni fisiche e genetiche dell'individuo, né il razionalismo che vede la storia come sviluppo ottimistico della Ragione, assunta a principio divino immanente.

Facendo appello alla scienza³², alla medicina, alla psichiatria l'umanesimo scientifico del XXI secolo cessa di essere declinato nella cornice 'appaesante' dello storicismo e del razionalismo e l'essere umano' acquista il suo spessore di individuo complesso, fatto non solo di corpo e ragione, ma anche di realtà psichica che ne determina le azioni, i pensieri, i movimenti, singoli e collettivi.

È passato esattamente un secolo dal 1912, quando con *Il materialismo storico in Federico Engels*³³ Mondolfo individuava nella dialettica hegeliana lo strumento efficace per interpretare il reale e quando al congresso di Reggio Emilia i socialisti si spaccavano in massimalisti e riformisti per la vittoria dei primi e della via 'rivoluzionaria' di Benito Mussolini. Nel 2012 è possibile ribadire alla sinistra l'ossimoro dell'"estremismo mite" che ha caratterizzato la posizione del filosofo di Senigallia: la mitezza della forma, la radicalità dei contenuti. I risultati della ricerca ci permettono di rivendicare a viva voce, con la certezza del rigore scientifico, l'imprescindibilità della dignità umana da salvaguardare sempre con gli strumenti del confronto politico, della dialettica culturale, delle riforme politiche, nella cornice della convivenza democratica e del dibattito plurale. E a Norberto Bobbio, che nel 1977 di fronte alla proposizione umanista mondolfiana, come abbiamo già visto³⁴, si chiedeva: «Che cosa è l'uomo, che cos'è la natura umana? Com'è fatto quest'uomo nuovo? Quali sono le facoltà caratteristicamente umane, quali sono i bisogni essenzialmente umani?»³⁵, risulta possibile rispondere prendendo a prestito le

parole di Fagioli: «Gli esseri umani sono coloro che parlano mediante immagini create dalla mente quando il corpo non si muove, non vede ed è silenzioso; perché anche il bambino che ancora non parla è un essere umano. Così quando incontriamo un persiano o un arabo, che emettono suoni incomprensibili, il pensiero senza coscienza e linguaggio articolato sa che sono esseri umani»³⁶. E ancora: «È un bisogno assoluto trasformare il pensiero cosciente in pensiero senza suoni e movimento del corpo. [...] è un bisogno della vita ricreare il primo anno di vita senza parola. Trasformazione del pensiero e ricreazione della realtà mentale della nascita»³⁷.

Non aver visto, né aver pensato al pensiero senza coscienza è stato il «peccato d'origine»³⁸ non solo di Mondolfo ma di tutta la tradizione filosofica occidentale che ha definito l'essere umano prima come essere razionale, dotato di linguaggio, poi come produttore dei propri mezzi di sussistenza. È tempo che filosofia e politica si rendano conto di aver considerato soltanto un uomo a metà e di averlo reso assolutamente sciancato. Ripartiamo da qui: rendiamo «l'homme un!».

Note

¹ È del 1912 un altro testo fondamentale di Mondolfo – *Il materialismo storico in Federico Engels*, Formiggini, Genova – nella cui Prefazione l'autore afferma di voler indagare il materialismo storico inteso come *Weltanschauung* e, in particolare, andare a vedere se ci siano differenze fra la visione di Marx e quella di Engels. È in questo testo che il professore approfondisce le sue analisi sulla dialettica marxiana. Cfr. *supra*, cap. 1.↵

² Questa è la critica che fa Augusto Del Noce al gramscismo e a tutta la filosofia della prassi; cfr. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.↵

³ R. Mondolfo, *Personalità è responsabilità nella democrazia*, in "La cultura filosofica", VII, 1, gennaio-febbraio 1913, p. 24.↵

⁴ K. Marx, *La sacra famiglia*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. IV, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 103. Si tratta di una citazione che Mondolfo utilizza a più riprese, dal momento che essa riassume tutta la concezione della propria filosofia della storia; cfr. R. Mondolfo, *Razionalità è irrazionalità nella storia: per una visione realistica del problema del progresso*, in "Nuova Rivista Storica", XIV, VIII, 1-2, gennaio-aprile 1930, p. 2.↵

⁵ A questo proposito cfr. il bel libro di A. Ventura, *La trappola. Radici storiche e culturali della crisi economica*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2012.↵

⁶ R. Mondolfo, *Il comunismo è la negazione del marxismo*, in "La Giustizia", 1° ottobre 1922, p. 85. ↵

⁷ M. Fagioli, *Sconfitta... fallimento*, in Id., *left 2008*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2011, pp. 117-120.↵

⁸ Ha scritto Marramao: «Ma la mancanza di un confronto con il tessuto complesso della nuova realtà storica del capitalismo (concentrazione economica – cartelli, trusts ecc. –, rias- setto istituzionale, imperialismo) impedisce al programma mondolfiano di andare oltre la mera postulazione di un'esigenza. La sua concezione rimane una lettura, sia pur raffinata, di testi, incapace di trasformarsi in un vero e proprio progetto politico»; G. Marramao, s.v. *Mondolfo, Rodolfo*, in *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico (1853-1943)*, a cura di F. Andreucci, T. Detti, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 529.↵

⁹ R. Mondolfo, *Lettera a Treves*, in R. Treves, *Rodolfo Mondolfo e la cultura latino-americana*, in E. Garin et al., *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 49.↵

¹⁰ G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia: dalla «Critica Sociale» al dibattito sul leninismo*, De Donato, Bari 1971.↵

¹¹ G. Marramao, s.v. *Mondolfo, Rodolfo* cit., pp. 523-533.↵

¹² R. Mondolfo, *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi*, in "Critica Sociale", XLVII, 6, 20 marzo 1955, pp. 93-94; 7, 5 aprile 1955, pp. 105-108; 8, 20 aprile 1955, pp. 123-127; poi in Id., *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1962, pp. 139-190; poi in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con

Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, pp. 279-304.↵

¹³ G. Tamburrano, *Antonio Gramsci: la vita, il pensiero, l'azione*, Lacaita, Manduria 1963.↵

¹⁴ R. Mondolfo, *Le antinomie di Gramsci*, in "Critica Sociale", LV, 23, 5 dicembre 1963, pp. 629-634; poi in Id., *Umanismo di Marx* cit., pp. 398-409.↵

¹⁵ M. Fagioli, *Bambino donna e trasformazione dell'uomo* (1980), Nuove Edizioni Romane, Roma 2007.↵

¹⁶ Così lo ha definito Giacomo Marramao il 16 maggio 2009 al Salone del libro di Torino in occasione della presentazione del suo libro *Fantasia di sparizione. Lezioni 2007* (L'Asino d'oro edizioni, Roma 2009). La registrazione dell'evento è disponibile online: www.mawivideo.it↵

¹⁷ Fondamentali per la nostra ricerca risultano le pubblicazioni degli articoli tra il 2006 e il 2008; cfr. M. Fagioli, *left 2006*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2009; Id., *left 2007*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2010; Id., *left 2008* cit.↵

¹⁸ Nati nel 1975 da una richiesta spontanea di un gruppo di persone che aveva seguito le supervisioni tenute dal dottor Fagioli all'Università "Sapienza" di Roma per gli specializzandi in psichiatria, a oggi sono seguiti da un gran numero di persone. Essi si fondano sull'assoluta gratuità degli incontri, sulla libertà da parte dei 'pazienti' di partecipare o non partecipare agli incontri (non c'è alcun contratto tra medico e paziente) se pur nel rispetto dell'assoluto rigore del *setting*, e sull'idea che la cura e le possibilità terapeutiche siano potenziate dalla dinamica di gruppo che va a superare la dimensione 'onanistica' e 'confessionale' dell'analisi individuale, tipica della psicoanalisi.↵

¹⁹ A oggi sono stati pubblicati i seguenti corsi di Fagioli: M. Fagioli, *Storia di una ricerca. Lezioni 2002*, Nuove Edizioni Romane, Roma 2006; Id., *Una vita irrazionale. Lezioni 2006*, Nuove Edizioni Romane, Roma 2006; Id., *Das Unbewusste. L'inconoscibile. Lezioni 2003*, Nuove Edizioni Romane, Roma 2007; Id., *Fantasia di sparizione. Lezioni 2007* cit.; Id., *Il pensiero nuovo. Lezioni 2004*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2011; Id., *L'uomo nel cortile. Lezioni 2005*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2012.↵

²⁰ Per chi fosse interessato ad approfondire la teoria di Fagioli rimandiamo ai suoi quattro principali libri teorici: M. Fagioli, *Istinto di morte e conoscenza* (1972), L'Asino d'oro edizioni, Roma 2010; Id., *La marionetta e il burattino* (1974), L'Asino d'oro edizioni, Roma 2011; Id., *Teoria della nascita e castrazione umana* (1975), L'Asino d'oro edizioni, Roma 2012; Id., *Bambino donna e trasformazione dell'uomo cit.* ↵

²¹ K. Marx, *Lettera al padre*, in K. e J. Marx, *Lettere d'amore e d'amicizia. Miseria e nobiltà della vita quotidiana di Marx attraverso una scelta inedita del carteggio familiare*, trad. it. di A. Barbaranelli, Savelli, Roma 1979, p. 27. Riportiamo anche l'originale in tedesco: «Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten». ↵

²² G. Gentile, *Lettera a Croce. 19 novembre 1899*, in *Carteggio Gentile-Croce*, in Appendice a Id., *La filosofia di Marx. Studi critici*, a cura di V.A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974, p. 236. ↵

²³ Qui Fagioli si riferisce allo scontro tra Lenin e Aleksandra Kollontaj; cfr. *supra*, par. 2.3.1. ↵

²⁴ B. Spinoza, *Lettere sugli spiriti*, a cura di F. Chiossone, Il Melangolo, Genova 2007. ↵

²⁵ Cfr. *supra*, capitolo 1 nota 121. ↵

²⁶ Questa è la nuova espressione che Fagioli ha coniato nei suoi ultimi articoli di "left"; cfr. M. Fagioli, *Pulsione fantasia*, in "left", 45, 18 novembre 2011, pp. 60-61; *Percezione fantasia*, in "left", 46, 25 novembre 2011, pp. 62-63. ↵

²⁷ M. Fagioli, *Si crea da noi stessi*, in Id., *left 2008 cit.*, p. 233. ↵

²⁸ R. Mondolfo, *Il realismo di Roberto Ardigò*, in *Nel primo centenario della nascita di Roberto Ardigò (1828-1928)*, a cura della "Rivista di filosofia", IGAP, Milano 1928, p. 95. ↵

²⁹ Qui Fagioli fa riferimento a una notizia recente di due scienziati italiani che a Melbourne, in Australia, hanno pubblicato i risultati di una ricerca che stabilisce la possibilità di aborti post-natali perché il neonato non sarebbe ancora 'persona morale'. In

Italia la notizia sarebbe passata quasi sotto silenzio, se non ci fosse stata la reazione cattolica, che ha espresso il proprio sdegno in un articolo pubblicato su "Avvenire", e quella della neonatologa Maria Gabriella Gatti, che ha pubblicato due articoli su "left" e anche sulla stessa rivista medica australiana online. Cfr. A. Giubilini, F. Minerva, *After-birth abortion: why should the baby live?*, in "Journal of Medical Ethics", 27 gennaio 2012; «Sì all'infanticidio». Lo studio contestato, in "Il Corriere della Sera", 2 marzo 2012; Articolo-shock sul "Journal of Medical Ethics". È legittimo come l'aborto, in "la Repubblica", 2 marzo 2012; V. Daloiso, *Aborto post-nascita. Neonati di scarto, filosofi contro*, in "Avvenire", 2 marzo 2012; M.G. Gatti, *L'aborto post- natale fra fede e ragione*, in "left", 10, 9 marzo 2012, pp. 56-57; Ead., *A response to "After- birth abortion: why should the baby live?"*, in "Journal of Medical Ethics", 14 marzo 2012; P.G. Liverani, *Nuova alchimia: «La luce "fa" la persona»*, in "Avvenire", 25 marzo 2012; M.G. Gatti, *L'alchimia della nascita*, in "left", 14, 6 aprile 2012, pp. 66-67; M. Fagioli, *La vita umana è trasformazione*, in "left", 12, 23 marzo 2012, pp. 64-65; Id., *La mente razionale uccide la vita*, in "left", 13, 30 marzo 2012, pp. 62-63; Id., *Esseri umani si diventa*, in "left", 14, 6 aprile 2012, pp. 64-65.⁴

³⁰ Così Fagioli si è espresso nella lezione all'Università Di Chieti del 10 marzo 2012.⁴

³¹ Nel 1925 Freud pubblica *Inibizione, sintomo e angoscia*, dopo che Otto Rank nel 1924 aveva scritto *Il trauma della nascita*: secondo Freud non c'è alcun salto, alcuna rottura fra il prima e il dopo la nascita, ma soltanto un continuum. Cfr. M. Fagioli, *Fantasia di sparizione. Lezioni 2007* cit., p. 92.⁴

³² Per la scientificità della teoria della nascita, cfr. i seguenti articoli: M.G. Gatti, *Leggere la biologia e la vita umana*, in "Il sogno della farfalla", 2, 2008, pp. 5-9; M. Pettini, *"Una rosa a Fleming". Teorie scientifiche della natura e della realtà umana*, in "Il sogno della farfalla", 1, 2009, pp. 5-28.⁴

³³ R. Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels* cit.⁴

³⁴ Cfr. *supra*, cap. 1.⁴

³⁵ N. Bobbio, *L'umanesimo socialista da Marx a Mondolfo*, in *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo* ("I quaderni del

Mondolfo", 1), Centro di formazione culturale Rodolfo Mondolfo, Milano 1977, pp. 9-10.↵

³⁶ M. Fagioli, *La libertà è l'obbligo di essere "esseri umani"*, in Id., left 2006 cit., p. 37.↵

³⁷ *Ivi*, p. 35.↵

³⁸ Espressione usata da Mondolfo quando individuava il 'peccato d'origine' dei socialisti nell'adesione al socialismo scientifico positivista. Cfr. R. Mondolfo, *Umanismo di Marx* cit., p. 120.↵

Bibliografia

Scritti di Rodolfo Mondolfo

L'eredità in Torquato Tasso, in "Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale", Torino 1899, vol. XX, pp. 518-527.

Per le relazioni fra genialità e degenerazione (Francesco Domenico Guerrazzi), in "Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale", Torino 1900, vol. XXI, pp. 373-408.

Saggi per la storia della morale utilitaria, vol. I, *La morale di T. Hobbes*, Fratelli Drucker, Verona-Padova 1903.

Saggi per la storia della morale utilitaria, vol. II, *Le teorie morali e politiche di C.A. Helvétius*, Fratelli Drucker, Verona-Padova 1904.

Dalla dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti, in "Critica Sociale", XVI, 15, 21 e 22, agosto-novembre 1906, pp. 232-235; 329-332; 347-350; poi in Id., *Tra il diritto di natura e il comunismo. Studi di storia e filosofia*, Tip. degli operai, Mantova 1909, parte I, pp. 39-76; poi in *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, a cura di R. Medici, CLUEB, Bologna 1991, pp. 29-53.

Politica scolastica: per la riforma della scuola media, in "Critica Sociale", XVIII, 4, 16 febbraio 1907, pp. 53-55.

Questioni varie: il problema della laicità nella scuola media, in "Rivista di filosofia e scienze affini", IX, I, 3-4, marzo-aprile 1907, pp. 279-282.

Il contratto sociale e la tendenza comunista in J.-J. Rousseau, in "Rivista di filosofia e scienze affini", IX, XVII, 4-6, ottobre-dicembre 1907, pp. 693-747; poi in Id., *Tra il diritto di natura e il comunismo. Studi di storia e filosofia*, Tip. degli operai, Mantova 1909, parte II, pp. 1-25.

Religione, fanciulli, educazione, in "Nuovi Doveri", giugno 1908, pp. 186-187.

La fine del marxismo?, in "Critica Sociale", XVIII, 20, 16 ottobre 1908, pp. 311-312; poi in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, pp. 5-7.

Il pensiero di Roberto Ardigò, Conferenza letta per l'80° anniversario di Roberto Ardigò a Mantova e a Padova, Tip. G. Mondavi, Mantova 1908.

Studi sui tipi rappresentativi, in "Rivista di filosofia", I, 2, marzo-aprile 1909, pp. 38-92.

Tra il diritto di natura e il comunismo. Studi di storia e filosofia, Tip. degli operai, Mantova 1909.

Politica scolastica: il dovere presente della federazione degli insegnanti, in "Critica Sociale", XX, 6-7, 16 marzo-1° aprile 1910, pp. 89-90.

La vitalità della filosofia e la caducità dei sistemi, Prolusione all'Università di Torino, estratto da "La cultura filosofica", V, 1, gennaio-febbraio 1911, pp. 1-31.

Rovistando in soffitta, in "Critica Sociale", XXI, 14, 16 luglio 1911, pp. 210-212.

Fra l'ideale e l'azione: per l'unità di teoria e praxis, in "Critica Sociale", XXI, 16, 16 agosto 1911, pp. 247-248.

Lezioni di Storia della filosofia, anno accademico 1910-11, raccolte e pubblicate da E. Cajumi, Cooperativa dispense dell'A.T.U., Torino 1911.

Il concetto di necessità nel materialismo storico, in "Rivista di filosofia", IV, 1, gennaio-febbraio 1912, pp. 55-74.

Sul concetto del plusvalore, in "Critica Sociale", XXII, 4, 16 febbraio 1912, pp. 59-63.

Intorno alla filosofia di Marx, in "Critica Sociale", XXII, 8, 16 aprile 1912, pp. 116-117.

Intorno alla morale sessuale, in "Critica Sociale", XXII, 19, 1° ottobre 1912, pp. 294-297.

Ancora la morale sessuale, in "Critica Sociale", XXII, 20, 15 ottobre 1912, pp. 309-310.

Rousseau nella formazione della coscienza moderna, in "Rivista pedagogica", VI, 3, dicembre 1912, pp. 433-478.

Il materialismo storico in Federico Engels, Formiggini, Genova 1912.

Socialismo e filosofia, in "L'Unità", II, 1, 3 gennaio 1913, p. 223; 2, 10 gennaio 1913, p. 226; 3, 17 gennaio 1913, p. 230; poi in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, pp. 115-127.

Personalità e responsabilità nella democrazia, in "La cultura filosofica", VII, 1, gennaio-febbraio 1913, pp. 19-36.

Per l'amore della moralità e per la moralità dell'amore, in "Critica Sociale", XXIII, 4, 16 febbraio 1913, pp. 54-57.

Discutendo di materialismo storico, in "Rivista di filosofia neoscolastica", V, 3, 20 giugno 1913, pp. 313-318.

Il pluralismo nell'etica, in "Rivista d'Italia", XVII, 15 febbraio 1914, pp. 161-187.

La crisi del socialismo e l'ora presente, in "L'Unità", IV, 8, 19 febbraio 1915, p. 632.

Chiarimenti sulla dialettica engelsiana, in "Rivista di filosofia", VIII, V, ottobre-dicembre 1916, pp. 701-715; poi ristampato con il titolo *La dialettica di Engels* in R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx. Studi di marxismo e di socialismo*, Cappelli, Bologna 1919, pp. 115-128; poi in Id., *Il materialismo storico in Federico Engels*, rist. anast., La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 387-403.

Spirito rivoluzionario e senso storico, in "Nuova Rivista Storica", I, 3, luglio-settembre 1917, pp. 504-517; poi in R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx. Studi di marxismo e di socialismo (1919)*, Cappelli, Bologna 1948, pp. 50-64; poi in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, pp. 128-141.

Dai sogni di egemonia alla rinuncia alla libertà. Discorso letto per la solenne inaugurazione degli studi nella Università di Bologna il 5 novembre 1917, Zanichelli, Bologna 1917.

Leninismo e marxismo, in "Critica Sociale", XXIX, 4, 16-18 febbraio 1919, pp. 44-46; poi in R. Mondolfo, *Studi sulla rivoluzione russa*, a cura del Centro Studi di Critica Sociale, Morano, Napoli

1968, pp. 21-32; e in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, pp. 145-151.

Leninismo e socialismo, in "Critica Sociale", XXIX, 7, 1-15 aprile 1919, pp. 76-78; 8, 16-30 aprile 1919, pp. 87-89; 9, 1-15 maggio 1919, pp. 104-106; poi in R. Mondolfo, *Studi sulla rivoluzione russa*, a cura del Centro Studi di Critica Sociale, Morano, Napoli 1968, pp. 32-55.

Il socialismo e il momento storico presente, in "Energie Nove", 4, 20 giugno 1919, pp. 82-89.

L'insegnamento di Marx, in "Critica Sociale", XXIX, 19, 1-15 ottobre 1919, pp. 266-267.

Per una coscienza realistica della storia e della rivoluzione, in "Critica Sociale", XXIX, 24, 16-31 dicembre 1919, pp. 338-342.

Sulle orme di Marx. Studi di marxismo e di socialismo, Cappelli, Bologna 1919; Bologna 1923; Bologna 1948.

Roberto Ardigò, in "Critica Sociale", XXX, 18, 16-30 settembre 1920, pp. 285-288.

Il problema sociale contemporaneo, Relazione al IV Congresso italiano di filosofia, in "Rivista di filosofia", III, 4, ottobre-dicembre 1920, pp. 303-324.

La rivoluzione e il blocco, in "La Giustizia", 11 dicembre 1920, p. 1.

Per la realtà del socialismo, in "La Giustizia", 16 dicembre 1920, p. 1.

Le condizioni della rivoluzione, in "Critica Sociale", XXX, 24, 16-31 dicembre 1920, pp. 374-378.

Un passo avanti, un passo indietro, in "La Giustizia", 26 dicembre 1920.

Il marxismo e la crisi europea, in "Scientia: rivista internazionale di sintesi scientifica", 28, 1920, pp. 457-466.

Martoff contro Zinowief e l'antitesi tra socialismo e bolscevismo, in "Critica Sociale", XXXI, 2, 16-31 gennaio 1921, pp. 21-23; poi in R. Mondolfo, *Studi sulla rivoluzione russa*, a cura del Centro Studi di Critica Sociale, Morano, Napoli 1968.

Collaborazione e lotta di classe, in "Critica Sociale", XXXI, 18, 16-30 settembre 1921, pp. 276-278.

Prefazione, in S. Panunzio, *Diritto, forza e violenza. Lineamenti di una teoria della violenza*, Cappelli, Bologna 1921, pp. VII-XIX; poi in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, pp. 204-215.

La libertà della scuola, in "Critica Sociale", XXXII, 6, 13-31 marzo 1922, pp. 90-95.

Il problema della cultura popolare, in "Critica Sociale", XXXII, 18, 16-30 settembre 1922, pp. 286-288.

Il comunismo è la negazione del marxismo, in "La Giustizia", 1° ottobre 1922, p. 85.

Per la comprensione storica del fascismo, in A. Zerboglio, D. Grandi, *Il fascismo*, Cappelli, Bologna 1922, pp. I-XVI.

Il materialismo storico. Conferenza all'Università Proletaria di Milano, in "L'Avanti!", 13 marzo 1923.

Aspetti della crisi contemporanea, in "Studi politici", I, 9-10 settembre-ottobre 1923, pp. 229-236.

Le attività del bilancio, in "Critica Sociale", XXXIII, 21, 1-15 novembre 1923, pp. 328-330.

L'esperimento russo, in "La Rivoluzione Liberale", II, 36, 20 novembre 1923, p. 146.

La lotta di classe in Russia, in "La Rivoluzione Liberale", II, 37, 27 novembre 1923, p. 150.

Prefazione, in S. Diambrini Palazzi, *Il pensiero filosofico di Antonio Labriola*, Zanichelli, Bologna 1923, pp. VII-XI.

Contributo a un chiarimento di idee, in "Critica Sociale", XXXIV, 1, 1-15 gennaio 1924, pp. 14-16; poi in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, pp. 234-241.

Pensiero e libertà, in "Libertà", I, 2, 15 gennaio 1924, p. 1.

Dal naturalismo di Feuerbach allo storicismo di Marx, in "Rivista di psicologia", XX, I, gennaio-marzo 1924, pp. 36-42.

Marxismo e revisionismo, in "Libertà", I, 4, 15 febbraio 1924, p. 3.

Ricordando Antonio Labriola, in "Critica Sociale", XXXIV, 4, 15-29 febbraio 1924, pp. 61-62; poi in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi,

Torino 1975, pp. 242-246.

La funzione dell'intelligenza nella società futura, in "Libertà", I, 7, 1° aprile 1924, p. 5.

L'idealismo di Jaurès e la funzione storica delle ideologie, in "Critica Sociale", XXXIV, 16, 16-31 agosto 1924, pp. 248-250.

Il manuale della sconfitta, in "Libertà", I, 19, 15 ottobre 1924, p. 2.

Beccaria e Kant, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", V, IV, ottobre-dicembre 1925, pp. 617-619.

Inchiesta sull'idealismo, in "Il Baretto", III, 1, gennaio 1926, p. 72.

Il problema etico e culturale nei rapporti col movimento socialista, in "Critica Sociale", XXXVI, 3, 1-15 febbraio 1926, pp. 36-38.

Discussioni marxiste, in "La Rivoluzione Liberale", 29 marzo 1926.

Né materialismo, né idealismo, ma realismo critico-pratico, in "Il Quarto Stato", I, 4, 17 aprile 1926, p. 3.

I punti del problema: per definire la discussione marxistica, in "La Rivoluzione Liberale", 26 aprile 1926.

Spinoza e la nozione di progresso umano, in "Rivista di filosofia", XIII, 3, luglio-settembre 1927, pp. 262-266.

Il realismo di Roberto Ardigò, in "Rivista di filosofia", XIX, 2, aprile-giugno 1928, pp. 190-200; anche in *Nel primo centenario della nascita di Roberto Ardigò (1828-1928)*, a cura della "Rivista di filosofia", IGAP, Milano 1928, pp. 90-102.

L'antinomia essenziale nella visione della vita e della storia di F. Nietzsche, in "L'idealismo realistico", VI, 2, febbraio 1929, pp. 13-18.

Razionalità e irrazionalità della storia: per una visione realistica del problema del progresso, in "Nuova Rivista Storica", XIV, VIII, 1-2, gennaio-aprile 1930, pp. 1-21.

s.v. *Comunismo*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XI, Roma 1949, pp. 29-34.

s.v. *Labriola, Antonio*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XX, Roma 1949, pp. 334-335.

s.v. *Socialismo*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed*

arti, vol. XXXI, Roma 1949, pp. 990-996.

Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia, La Nuova Italia, Firenze 1952.

Rousseau e la coscienza moderna, La Nuova Italia, Firenze 1954.

Educazione e democrazia nel pensiero socialista, in "Critica Sociale", XLVII, 3, 5 febbraio 1955, pp. 41-45.

Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi, in "Critica Sociale", XLVII, 6, 20 marzo 1955, pp. 93-94; 7, 5 aprile, pp. 105-108; 8, 20 aprile 1955, pp. 123-127; poi in R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1962, pp. 139-190; poi in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, pp. 279-304.

Bolscevismo e dittatura (le conseguenze del sistema), in "Critica Sociale", XLVIII, 19, 5 ottobre 1956, pp. 305-309; poi in R. Mondolfo, *Studi sulla rivoluzione russa*, a cura del Centro Studi di Critica Sociale, Morano, Napoli 1968, pp. 275-288.

Alle origini della filosofia della cultura, con Introduzione di R. Treves, Il Mulino, Bologna 1956, pp. 133-144.

L'esigenza del nesso tra storia della filosofia e storia della cultura, in *Verità e storia, dibattito sul metodo della storia della filosofia*, a cura di N. Abbagnano, Arethusa, Asti 1956.

L'infinito nel pensiero dell'antichità classica, La Nuova Italia, Firenze 1956.

Educazione e cultura come problemi sociali, Cappelli, Bologna 1957.

La filosofia della critica sociale, in *Esperienze e studi socialisti. Scritti in onore di U.G. Mondolfo*, a cura di "Critica Sociale", La Nuova Italia, Firenze 1957, pp. 14-17.

Determinismo contro volontarismo nella filosofia di Nietzsche, in "Il dialogo", 2, gennaio 1958, pp. 1-20.

Prospettive filosofiche: la filosofia come problematicità e lo storicismo, in "Il dialogo", 5, ottobre 1958, pp. 43-64.

Filosofi tedeschi: saggi critici, Cappelli, Bologna 1958.

Il pensiero politico nel Risorgimento italiano, Nuova Accademia Editrice, Milano 1959.

La missione della filosofia nell'epoca attuale, Relazione al Congresso interamericano di filosofia (Buenos Aires, settembre 1959); poi in *Prospettive storiche e problemi attuali dell'educazione. Studi in onore di Ernesto Codignola*, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. 98-104.

Socialismo e cristianesimo, in "Critica Sociale", LII, 18, 20 settembre 1960, pp. 433-435.

Personalità e responsabilità nella democrazia, in "Critica Sociale", LIII, 22, 20 novembre 1961, pp. 559-562.

Il movimento operaio fino al 1860, in "Critica Sociale", LIII, 24, 20 dicembre 1961, pp. 609-611.

Da Ardigò a Gramsci, Nuova Accademia Editrice, Milano 1962.

Morale e libertà in Labriola, recensione a L. Dal Pane, *Ricerche sul problema della libertà e altri scritti di filosofia e pedagogia (1870-1883)*, in "Critica Sociale", IV, 3, 5 febbraio 1963, pp. 83-85.

Marxismo e libertà (a proposito del libro di R. Dunayevskaya, *Marxismo e libertà*, La Nuova Italia, Firenze 1962), estratto da "Il Ponte", XIX, 10, ottobre 1963, pp. 1259-1270; poi in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N.

Bobbio, Einaudi, Torino 1975, pp. 374-386.

Introduzione, in G. Tamburrano et al. , *Bilancio del marxismo*, Cappelli, Bologna 1965, pp. 7-9.

La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica, La Nuova Italia, Firenze 1967.

Studi sulla rivoluzione russa, a cura del Centro Studi di Critica Sociale, Morano, Napoli 1968.

Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966, con Introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968.

Il verum-factum prima di Vico, Guida, Napoli 1969.

Il materialismo storico in Federico Engels, rist. anast., La Nuova Italia, Firenze 1973.

F. Turati, Le vie maestre del socialismo, a cura di R. Mondolfo, Cappelli, Bologna 1982.

Polis, lavoro e tecnica, a cura e con Introduzione di M. Venturi Ferriolo, con un saggio di A. Aymard, Feltrinelli, Milano 1982.

Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931, a cura di R. Medici, CLUEB, Bologna 1991.

Educazione e socialismo: scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile), a cura di T. Pironi, Lacaita, Manduria 2005.

Scritti su Rodolfo Mondolfo

S. Anselmi, *Incontro con Rodolfo Mondolfo*, Libreria editrice Sapere, Senigallia 1961.

–, a cura di, *Omaggio a Rodolfo Mondolfo. 19 agosto 1962*, Comune di Senigallia, Senigallia 1963.

A. Baratono, *La filosofia di Marx*, in Id., *Filosofia in Margine*, Dante Alighieri, Milano 1930, pp. 201-239.

E. Bassi, *Rodolfo Mondolfo nella vita e nel pensiero socialista*, Tamari, Bologna 1968.

N. Bobbio, *Le lettere di Rodolfo Mondolfo a Piero Gobetti*, in “Mezzosecolo. Materiali di ricerca storica”, 1, 1975, pp. 1-34.

–, *L'umanesimo socialista da Marx a Mondolfo*, in *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo* (“I quaderni del Mondolfo”, 1), Centro di formazione culturale Rodolfo Mondolfo, Milano 1977, pp. 5-17.

–, *Maestri e compagni*, Passigli, Firenze 1984.

–, *Italia fedele. Il mondo di Gobetti*, Passigli, Firenze 1986.

M. Buonajuto, *Marxismo e riformismo in Mondolfo*, in “Mondoperaio”, XXXIII, 7-8, 1980, pp. 93-101.

C. Calabrò, *Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo tra marxismo e democrazia*, Polistampa, Firenze 2007.

L. Farmini, *Il marxismo di Rodolfo Mondolfo*, Atlantica, Manfredonia 1977.

E. Garin et al., *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

P.G. Grassi *et al.* , *Rodolfo Mondolfo (1877-1976)*, a cura e con Introduzione di G. Crinella, Centro Studi don Giuseppe Riganelli, Fabriano 2006.

Le carte di Rodolfo Mondolfo nell'Archivio Bassi, in Fondazione di Studi storici Filippo Turati-Firenze, Università degli Studi di Milano (Dipartimento di Filosofia), *Archivio Rodolfo Mondolfo. Inventari*, a cura di S. Vitali, P. Giordanetti, Ministero per i Beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1996, pp. 1-290, 503-639.

D. Manetti, *Socialismo e lezioni della realtà. Intervista a Rodolfo Mondolfo*, in "Il Piccolo della Sera", 24 settembre 1920, p. 84.

–, s.v. *Mondolfo, Rodolfo*, in *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico (1853-1943)*, a cura di F. Andreucci, T. Detti, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 523-533.

R. Medici, *La filosofia del Rinascimento secondo Rodolfo Mondolfo*, in N. Urbinati *et al.* , *Studi sulla cultura filosofica italiana tra '800 e '900*, CLUEB, Bologna 1982, pp. 145-171.

–, *Giobbe e Prometeo. Filosofia e politica nel pensiero di Gramsci*, Alinea, Firenze 2000.

M. Pasquini, G. Del Vecchio, *Il kantismo giuridico e la sua incidenza nell'elaborazione di Rodolfo Mondolfo (1906-1909)*, Alfagrafica, Città di Castello 1999.

Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo, con Presentazione di A. Santucci, Cappelli, Bologna 1979.

T. Pironi, *Salvemini, Mondolfo, Gentile e il problema della riforma della scuola media in età giolittiana*, in *Gaetano Salvemini e la scuola*, Lacaita, Manduria 2009, pp. 21-33.

M. Pogatschnig, *Critica al determinismo, centralità del soggetto e "spettro del materialismo" in R. Mondolfo*, in "aut aut", 141, maggio-giugno 1974, pp. 108-125.

–, *Necessità storica e illusione nella Rivoluzione russa. L'interpretazione di Rodolfo Mondolfo*, in *L'Urss, il mito, le masse. Annali della Fondazione Giacomo Brodolini e della Fondazione di studi storici Filippo Turati*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 572-592.

–, *Turati e Mondolfo: il politico e il filosofo di fronte alla*

rivoluzione russa, in "Il Ponte", 48, 5, vol. I, maggio 1992, pp. 75-93.

–, *Contro il moderno Principe. Etica e politica in Rodolfo Mondolfo*, in "Il Ponte", 51, 4, 1995, pp. 78-96.

D.F. Pró, *Rodolfo Mondolfo*, 2 voll., Editorial Losada, Buenos Aires, 1967-68.

B. Rangoni Machiavelli, a cura di, *Socialismo liberale, liberalismo sociale. Esperienze e prospettive in Europa*, Atti dell'Incontro internazionale di studio (Milano, 10-11 dicembre 1979), Forni, Sala Bolognese (Bo) 1981.

G. Riconda, *Mondolfo e Barth*, Edizioni di Filosofia, Torino 1965.

Rodolfo Mondolfo, numero speciale di "Critica Sociale", supplemento al fasc. 24, 20 dicembre 1967, pp. 1-34.

C. Rosselli, *Bilancio marxista. La crisi intellettuale del Partito socialista*, in "Critica Sociale", XXXIII, 21, 1-15 novembre 1923, pp. 326-328.

–, *Aggiunte e chiose al «Bilancio marxista»*, in "Critica Sociale", XXXIII, 23, 1-15 dicembre 1923, pp. 359-362.

N. Tabaroni, *Rodolfo Mondolfo: per un realismo critico-pratico*, Università degli Studi di Padova, Scuola di perfezionamento in filosofia, Padova 1981.

R. Treves, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della cultura*, Introduzione a R. Mondolfo, *Alle origini della filosofia della cultura*, Il Mulino, Bologna 1956, pp. VII-XX.

L. Verneti, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della prassi (1899-1926)*, Morano, Napoli 1966.

Testi di riferimento

B. Accarino, *Tra libertà e decisione alle origini dell'antropologia filosofica* in *Ratio imaginis: uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, a cura di Id., Ponte alle Grazie, Firenze 1991, pp. 7-63.

–, *La forza dello sciame*, in "il manifesto", 3 novembre 2009, p. 11.

E. Alessandrone Perona, *Nota introduttiva*, in P. Gobetti, *La*

Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia, a cura di Ead., con un saggio di P. Flores d'Arcais, Einaudi, Torino 1995, pp. XLVII-LXIV.

H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994.

G. Arfè, *Storia del socialismo italiano (1892-1926)*, Einaudi, Torino 1965.

A. Aruffo, *Breve storia degli anarchici italiani (1870-1970)*, Datanews, Roma 2005.

E. Bartellini, *Discussioni marxiste*, in "La Rivoluzione Liberale", IV, 15, 12 aprile 1925.

L. Basso (Prometeo Filodemo), *Marxismo e liberazione proletaria*, in "La Rivoluzione Liberale", IV, 17, 26 aprile 1925, p. 69.

A. Bebel, *La donna e il socialismo* (1883), trad. it. di V. Olivieri, Savelli, Roma 1971.

R. Bisi, *Credenze, desideri e imitazione. Un approccio al sistema socio-psicologico di Gabriele Tarde*, CLUEB, Bologna 2000.

N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, Feltrinelli, Milano 1976.

E. Bontempi, *La sinistra. Gli uomini e le idee*, Unicopli, Milano 2006.

G.M. Bravo, *Jean Jaurès, il marxismo e il Manifesto comunista*, in "Studi Storici", 19, gennaio-marzo 1978, pp. 61-78.

–, *Socialismo e marxismo in Italia. Dalle origini a Labriola*, Viella, Roma 2007.

G.M. Bravo, C. Malandrino, *Socialismo e comunismo*, Franco Angeli, Milano 1986.

L. Bulferetti, *Le ideologie socialistiche in Italia nell'età del positivismo evoluzionistico (1870-1892)*, La Nuova Italia, Firenze 1951.

C. Cafiero, *La rivoluzione per la rivoluzione*, a cura di G. Bosio, Edizioni del Gallo, Milano 1968.

–, *Rivoluzione, anarchia, comunismo*, Edizioni RL, Pistoia 1973.

L. Canfora, *Gramsci in carcere e il fascismo*, Salerno Editrice, Roma 2012.

A. Carioti, "Gramsci ripudiò il comunismo": il giallo del

quaderno mancante, in "Corriere della Sera", 3 febbraio 2012, p. 43.

S. Caruso, *La riforma intellettuale e morale in Gramsci. I "Quaderni del carcere" una riflessione politica incompiuta*, a cura di S. Mastellone, UTET, Torino 1997.

A. Catalfamo, *Gramsci educatore e scrittore per l'infanzia*, in "Critica marxista", 3-4, maggio-agosto 2010, pp. 89-97.

M. Ciliberto, *Gramsci e il linguaggio della "vita"*, in "Studi Storici", 30, 3, luglio-settembre 1989, pp. 679-699.

S. Cingari, *I "trapassi" di Antonio Labriola nella crisi dello Stato liberale*, in "Filosofia politica", 3, 2006, pp. 479-498.

A. Costa, *Ai miei amici di Romagna*, in "La Plebe", 30, 3 agosto 1879.

B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Sandron, Palermo 1907.

B. De Giovanni, V. Gerratana, L. Paggi, *Egemonia Stato partito in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1977.

G. Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1971.

N. Dell'Erba, *Il socialismo riformista tra politica e cultura*, Franco Angeli, Milano 1990.

A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.

–, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990.

P. De Pietri-Tonelli, a cura di, *Scritti paretiani*, CEDAM, Padova 1961.

A. d'Orsi, *La cultura a Torino tra le due guerre*, Einaudi, Torino 2000.

–, *Intellettuali nel Novecento italiano*, Einaudi, Torino 2001.

F. Engels, *Principi del comunismo* (1847), in K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 1967, pp. 286-304.

–, *L'Anti-Dühring* (1878), in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. XXV, trad. it. a cura di G. De Caria, L. Lombardo Radice, F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 1-32.

–, *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), con Introduzione di E.J. Hobsbawm, trad. it. di R. Panzieri, Editori

Riuniti, Roma 1978.

M. Fagioli, *Bambino donna e trasformazione dell'uomo* (1980), Nuove Edizioni Romane, Roma 2007.

–, *La libertà è l'obbligo di essere "esseri umani"*, in Id., *left 2006*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2009, pp. 34-37.

–, *left 2006*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2009.

–, *Istinto di morte e conoscenza* (1972), L'Asino d'oro edizioni, Roma 2010.

–, *left 2007*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2010.

–, *La marionetta e il burattino* (1974), L'Asino d'oro edizioni, Roma 2011.

–, *left 2008*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2011.

–, *Sconfitta... fallimento*, in Id., *left 2008*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2011, pp. 117-120.

–, *Teoria della nascita e castrazione umana* (1975), L'Asino d'oro edizioni, Roma 2012.

P. Favilli, *Storia del marxismo italiano. Dalle origini alla grande guerra*, Franco Angeli, Milano 1996.

M. Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006.

E. Ferri, *Socialismo e criminalità. Appunti*, Fratelli Bocca, Torino 1883.

–, *Socialismo e scienza positiva: Darwin, Spencer, Marx*, Casa editrice italiana, Roma 1894.

–, *Il fascismo in Italia e l'opera di Benito Mussolini*, Paladino, Mantova 1927-28.

G. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 2008.

G. Francioni, *Gramsci. La leggenda del quaderno rubato*, in "l'Unità", 2 febbraio 2012, pp. 38-39.

S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), in Id., *Opere*, a cura di C. Musatti, vol. IX, Boringhieri, Torino 1977, pp. 257-330.

G.B. Furiozzi, *Le sinistre italiane tra guerra e pace (1840-1940)*, Franco Angeli, Milano 2008.

Gaetano Salvemini e la scuola, Lacaita, Manduria 2009.

C. Galli, *Perché ancora destra e sinistra*, Laterza, Roma-Bari

2010.

G. Galli, *Storia del socialismo*, Laterza, Roma-Bari 1980.

E. Garin, *Gramsci nella cultura italiana*, in *Studi gramsciani*, Atti del Convegno (Roma, 11-13 gennaio 1958), Editori Riuniti, Roma 1958, pp. 395-418.

–, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1966, vol. I.

–, *Intellettuali italiani nel XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974.

E. Gentile, *Il fascino del persecutore. George L. Mosse e la catastrofe dell'uomo moderno*, Carocci, Roma 2007.

G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, Vallecchi, Firenze 1921.

–, *La riforma della scuola*, Laterza, Bari 1924.

–, *La filosofia di Marx. Studi critici* (1899), a cura di V.A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974.

L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. V, *Dall'Ottocento al Novecento*, Garzanti, Torino 1971.

–, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, a cura di G. Giorello, M. Mondadori, Il Saggiatore, Milano 1979.

P. Gobetti, *Opera critica*, parte I, *Arte, religione, filosofia*, Edizioni del Baretto, Torino 1927.

–, *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia* (1924), a cura di E. Alessandrone Perona, con un saggio di P. Flores d'Arcais, Einaudi, Torino 1995.

–, *Al nostro posto. Scritti politici da «La Rivoluzione Liberale»*, a cura di P. Costa, A. Riscassi, Limina, Arezzo 1996.

A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino 1949.

–, *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio, E. Fubini, Einaudi, Torino 1965.

–, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Editori Riuniti, Roma 1967.

–, *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Einaudi, Torino 1970.

–, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975.

–, *La nostra città futura. Scritti torinesi (1911-1922)*, a cura di A. d'Orsi, Carocci, Roma 2004.

–, *Scritti rivoluzionari. Dal biennio rosso al Congresso di Lione (1919-1926)*, a cura di O. Mi-cucci, Gwynplaine Edizioni, Camerano (An) 2008.

J. Jaurès, *Studi socialisti*, trad. it. e Prefazione di G. Cassola, Sandron, Palermo 1903.

K. Kautsky, *La dittatura del proletariato* (1921), con Prefazione di L. Pellicani, SugarCo, Milano 1977.

A. Kollontaj, *Largo all'Eros alato!* (1923), a cura di L. Cavallaro, trad. it. di C. Fracassi, Il Melangolo, Genova 2008.

Antonio Labriola, *Del socialismo*, Edoardo Perino editore, Roma 1889.

–, *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, 2 voll., Einaudi, Torino 1973.

Arturo Labriola, *Economia, socialismo, sindacalismo*, Società editrice partenopea, Napoli 1911.

–, *Leninismo e marxismo*, in “Critica Sociale”, XXIX, 2, 16-31 gennaio 1919, pp. 19-22.

G. Le Bon, *La psicologia delle folle* (1895), trad. it. di G. Villa, Introduzione di P. Melograni, Mondadori, Milano 1982.

C. Lombroso, *Gli anarchici* (1895), a cura di F. Ferrarotti, Napoleone, Roma 1972.

F. Lo Piparo, *I due carceri di Gramsci. La prigionia fascista e il labirinto comunista*, Donzelli, Roma 2012.

D. Losurdo, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La Città del Sole, Napoli 1997.

G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1923), trad. it. di G. Piana, SugarCo, Milano 1970.

C. Luporini, *Il marxismo e la cultura italiana del Novecento*, in *Storia d'Italia*, a cura di R.

Romano, C. Vivanti, vol. V, tomo 2, Einaudi, Torino 1973, pp. 1586-1611.

M. Maggi, *La filosofia della rivoluzione. Gramsci, la cultura e la guerra europea*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2008.

E. Malatesta, *Scritti scelti*, a cura di G. Cerrito, Samonà e Savelli, Roma 1970.

–, *Pagine di lotta quotidiana*, a cura del Movimento anarchico italiano, Il Seme, Carrara 1975, vol. II.

E. Malatesta, F.S. Merlino, *Anarchismo e democrazia. Soluzione anarchica e soluzione democratica del problema della libertà in una società socialista*, a cura di A.M. Bonanno, La Fiaccola, Ragusa 1974.

B. Malon, *La morale sociale*, con Prefazione di E. Bignami, Editori della biblioteca socialista, Milano 1897.

–, *Questioni ardenti*, con Prefazione di E. Bignami, Editori della biblioteca socialista, Milano 1902.

G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia: dalla «Critica Sociale» al dibattito sul leninismo*, De Donato, Bari 1971.

K. Marx, *Scritti filosofici giovanili*, a cura di S. Moravia, La Nuova Italia, Firenze 1972.

–, *Lettera al padre*, in K. e J. Marx, *Lettere d'amore e d'amicizia. Miseria e nobiltà della vita quotidiana di Marx attraverso una scelta inedita del carteggio familiare*, trad. it. di A. Barbaranelli, Savelli, Roma 1979, pp. 22-30.

K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito comunista (1848)*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 1967.

–, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972-91, voll. III, IV, V, XXV.

R. Michels, *Storia del marxismo in Italia*, Luigi Mongini, Roma 1910.

–, *Sui limiti etici all'amore sessuale*, in “Rivista italiana di sociologia”, XV, 3-4, maggio-agosto 1911, pp. 400-408; poi ristampato con lo stesso titolo per Tip. Ed. degli Olmi, Scansano 1911, pp. 1-12.

–, *Studi sulla democrazia e sull'autorità*, La Nuova Italia, Firenze 1933.

–, *Élite e/o democrazia*, a cura di F. Perfetti, Giovanni Volpe Editore, Roma 1972.

–, *Socialismo e fascismo (1925-1934)*, in Appendice lettere di G. Sorel a R. Michels e un inedito di G. Mosca, a cura di G. Panella, Presentazione di E. De Mas, Giuffrè, Milano 1991.

“MicroMega”, numero speciale dedicato a Norberto Bobbio, 2, 2010.

A. Orsini, *Gramsci e Turati. Le due sinistre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1930), trad. it. a cura di S. Battaglia, Il Mulino, Bologna 1962.

P. Pastori, *Da Atene a Napoli via Marburgo-Treviri: l'itinerario di Antonio Labriola e Georges Sorel verso la rifondazione etica della politica*, Publigrific, Trepuzzi 2002.

C. Patrignani, *Lombardi e il fenicottero*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2009.

L. Pellicani, *Rousseau, la matrice del socialismo totalitario*, in "Il Riformista", 7 settembre 2011, p. 14.

G. Petronio, M. Paladini Musitelli, a cura di, *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, Manifestolibri, Roma 2001.

H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 2001.

A. Poggi, *Socialismo e cultura*, Piero Gobetti Editore, Torino 1925.

R. Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, De Donato, Bari 1978.

C. Rosselli, *Volontarismo*, in "Il Quarto Stato", I, 12, 12 giugno 1926, pp. 1-2.

A. Rossi, G. Vacca, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Fazi, Roma 2007.

J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1755), in Id., *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, UTET, Torino 1970, pp. 267-370.

–, *Frammenti politici*, in Id., *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, UTET, Torino 1970, pp. 629-715.

–, *Il contratto sociale* (1762), in Id., *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, UTET, Torino 1970, pp. 719-843.

G. Salvemini, *Cultura e laicità*, F. Battiato, Catania 1914.

–, *Problemi educativi e sociali dell'Italia di oggi*, La Voce, Firenze 1922.

–, *Opere*, vol. V, *Scritti sulla scuola*, a cura di L. Borghi e B. Finocchiaro, Feltrinelli, Milano 1966.

E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica*

storica, Feltrinelli, Milano 1977.

Sinistra senza sinistra. Idee plurali per uscire dall'angolo, Feltrinelli, Milano 2008.

G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, Sandron, Palermo 1903.

–, *Lo sciopero generale e la violenza*, con Prefazione di E. Leone, trad. di S. Piroddi, Tip. Industria e Lavoro, Roma 1906.

–, *Degenerazione capitalista e degenerazione socialista*, a cura e con Prefazione di V. Racca, Sandron, Palermo 1907.

–, *La religione d'oggi*, trad. it. di A. Lanzillo, con Prefazione inedita dell'autore, Carabba, Lanciano 1911.

–, *Riflessioni sulla violenza* (1906), in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 1963, pp. 71-365.

–, *Democrazia e rivoluzione*, a cura di A.M. Andreasi, Editori Riuniti, Roma 1973.

–, *Scritti sul socialismo*, a cura di G.B. Furiozzi, Pellicanolibri, Catania 1978.

G. Tarde, *Le leggi dell'imitazione* (1890), in Id., *Scritti sociologici*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1976, pp. 43-412.

W. Tega, *Etica e politica nella cultura italiana del Novecento: un caso da riaprire*, in "Problemi della Transizione", 9, 1982, pp. 38-55.

N. Urbinati et al. , *Studi sulla cultura filosofica italiana tra '800 e '900*, CLUEB, Bologna 1982.

G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, Einaudi, Torino 2012.

L. Valiani, *Questioni di storia del socialismo*, Einaudi, Torino 1958.

A. Ventura, *La trappola. Radici storiche e culturali della crisi economica*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2012.

F. Wheen, *Karl Marx. Una vita*, trad. it. di A.M. Sioli, Isbn Edizioni, Milano 2010.

Ringraziamenti

Prima di congedare il lettore devo assolutamente ringraziare quanti hanno contribuito a rendere possibile la realizzazione di questo volume. Innanzitutto il direttore e il responsabile della Fondazione Turati di Firenze che mi hanno permesso di accedere all'Archivio delle lettere di Rodolfo Mondolfo consentendomi di disegnare in maniera più nitida la figura dell'“uomo Mondolfo”; poi Francesca Iannaco della Biblioteca nazionale di Firenze che mi ha ‘semplificato la vita’ e ha aperto porte e meandri della biblioteca aiutandomi così a compilare una bibliografia quasi completa delle opere italiane di Mondolfo; e ancora Bruno Accarino per la presenza costante, la generosità e la precisione dei suoi interventi. Un grazie a Giacomo Marramao, Luigi Pellicani e Giuseppe Tamburrano per la totale disponibilità; a Francesca Calzolari che ha letto la prima stesura del testo con attenzione e tanto affetto, anche con Gianmarco appena nato tra le braccia; a Federico Masini che ha dedicato parte del suo tempo alla lettura del testo; a Cecilia Iannaco per la precisione filologica di germanista; a Paola Gramigni per le accese discussioni, i continui confronti e l'assoluta solidarietà; a Francesco per aver letto più volte ampi passaggi e per avermi incoraggiata e sostenuta; a tutte le amiche e gli amici che hanno fatto il tifo appassionato per me. Infine, un assoluto, incondizionato e fortissimo grazie a Massimo Fagioli che mi ha permesso di aprire gli occhi di fronte alle idee impossibili.